

<36642156470019

<36642156470019



Bayer. Staatsbibliothek

27 Heg. 444 ml
=

KURZGEFASSTES
EXEGETISCHES HANDBUCH

ZUM
ALTEN TESTAMENT.

SIEBENTE LIEFERUNG.
DIE SPRÜCHE SALOMO'S
VON E. BERTHEAU
UND
DER PREDIGER SALOMO'S
VON F. HITZIG

IN ZWEITER AUFLAGE HERAUSGEGEBEN
VON
LIC. DR. W. NOWACK
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN STRASSBURG I/E.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1883.

252 G

Kurzgefasstes

exegotisches Handbuch

von

Alten Testament

Nichters Hiebung

Die Sprüche Salomo's

von

A. B. B. B.

und

der Prediger Salomo's

von

A. B. B. B.

in zweiter Auflage herausgegeben

von

A. B. B. B.

LEIPZIG

VERLAG VON S. H. H.

1853

Kurzgefasstes
exegetisches Handbuch

zum
Alten Testament.

Siebente Lieferung.

Die Sprüche Salomo's

von

E. Bertheau

und

Der Prediger Salomo's

von

F. Hitzig

in zweiter Auflage herausgegeben

von

W. Nowack.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1883.

DIE
SPRÜCHE SALOMO'S.

ERKLÄRT VON
E. BERTHEAU.

IN ZWEITER AUFLAGE HERAUSGEGEBEN

VON

LIC. DR. W. NOWACK
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN STRASSBURG I/E.

DER
PREDIGER SALOMO'S.

ERKLÄRT VON
DR. F. HITZIG.

IN ZWEITER AUFLAGE HERAUSGEGEBEN

VON

LIC. DR. W. NOWACK
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN STRASSBURG I/E.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1883.

DIE

SPRÜCHE SALOMON.

BERLIN 1873

E. BEUTHENAU.

IN VERLEIHE FÜR DIE BIBLIOTHEK

VON

FIG. DR. W. NOWACK

VERLEIHER FÜR DIE BIBLIOTHEK

Alle Rechte sind vorbehalten.

PREDIGER SALOMON.

BERLIN 1873

DR. F. HITSCH



BEZ

IN VERLEIHE FÜR DIE BIBLIOTHEK

FIG. DR.

VERLEIHER FÜR DIE BIBLIOTHEK

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRTEL

1873

DIE
SPRÜCHE SALOMO'S.

ERKLÄRT
VON
E. BERTHEAU.

ZWEITE AUFLAGE

HERAUSGEGEBEN VON

L^{IC}. DR. W. NOWACK

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU STRASSBURG I/E.

THE

SPRÜCHE SALOMON'S

FOR

E. BERTHELOT

IN THE VILLAGE

OF THE VILLAGE

OF THE VILLAGE

OF THE VILLAGE

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Bei der Erklärung der Sprüche habe ich Rücksicht auf Zweck und Namen des kurzgefassten exegetischen Handbuchs im Auge zu behalten gesucht. Es ist mir oft schwer geworden, in wenige Worte das Ergebniss ausführlicher Untersuchungen zusammenzudrängen, zu denen die Sprüche selbst in ihrer räthselhaften Kürze, und die neuen Räthsel, welche die Gelehrten durch ihre Erklärungen, besonders *A. Schultens* durch seine scharfsinnige auf der ihm eigenthümlichen Ansicht von dem Verhältniss der semitischen Sprachen zu einander beruhenden Auslegung um sie gehäuft haben, so vielfach Veranlassung geben. Dem Streben nach gedrängter Darstellung kommt ganz vorzugsweise bei der Erklärung der Sprüche die neuere Sprachwissenschaft zu Hülfe, welche durch Anerkennung und Feststellung des Thatbestandes der hebräischen Sprache der willkürlichen, aus der Fülle semitischer Sprachen für jede Vermuthung Bestätigung findenden Auslegung ein Ende gemacht hat, und da sichere Entscheidungsgründe bietet, wo früher des Schwankens kein Ende war. Dass die der Einleitung angehörenden Untersuchungen etwas ausführlicher dargelegt sind wird in ihrem Inhalte seine Rechtfertigung finden.

Ich habe wiederum die Ausgaben des hebr. Textes und der alten Uebersetzungen benutzt, welche in der Vorrede zu meiner Erklärung des Buches der Richter und Rut angegeben sind.

Göttingen, 3. Juni 1847.

Bertheau.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Mit Zustimmung des Herrn Geh. Rath *Bertheau* habe ich die Neubearbeitung seines Commentars zu den Proverbien unternommen. So sehr ich auch des eigentlichen Charakters des *kurz-gefassten* exegetischen Handbuches eingedenk blieb, dennoch schien es mir nicht zweckdienlich, vorliegenden Commentar ohne beträchtliche Erweiterungen herauszugeben. Da ich zudem in nicht wenig Stellen von der Erklärung des ersten Bearbeiters abweichen zu müssen glaubte, so hatte ich kaum die Möglichkeit, alle Zusätze, Aenderungen etc., die von mir herrühren, kenntlich zu machen, dadurch würde der Commentar, wie der Herr Verleger mit Recht hervorhob, unübersichtlich geworden sein, es bleibt mir daher die Bitte an meine Recensenten, die erste Auflage zur Feststellung meines Eigenthums heranzuziehen. Die Einleitung ist zum grössten Theil neu gearbeitet, weil ich über Alter und Entstehung der einzelnen Theile sowie über die Composition des Buches zum Theil andere Anschauungen hatte als mein Vorgänger. Wie viel ich früheren Commentatoren verdanke, unter den älteren *Schultens*, unter den neueren besonders *Hitzig* und *Delitzsch*, wird jeder leicht erkennen. Um möglichste Correkttheit des Druckes habe ich mich bemüht, leider sind dennoch einige Fehler geblieben, so S. 206 Z. 6 v. u. ע"ב st. ע"ב. Auf Angabe der Literatur, so wünschenswerth sie mir schien, habe ich leider verzichten müssen, ich muss daher auf die verschiedenen Einleitungen in das A. T. und besonders auf die ziemlich vollständige Uebersicht bei *Zöckler* in Lange's theologisch-homiletischem Bibelwerk verweisen.

Strassburg i/E., den 4. April 1883.

W. Nowack.

Einleitung.

§ 1. Name des Buches.

Erst später werden wir auf die Frage eingehen können, ob die Ueberschrift 1, 1—7, welche mit ihren ersten Worten *Sprüche des Salomo* verheisst, sich auf alle 31 Capitel unseres Buches beziehen soll, oder ob die letzten Capitel ursprünglich ihrem Bereiche nicht angehörten. Der Ueberschrift sich anschliessend haben die Juden unser Buch *משלי* oder kurz *שלי* genannt. Dieser Name ist im Talmud und bei den späteren Juden der gewöhnliche geworden, während der Name *ספר חכמה* *Buch der Weisheit*, welcher nach den *Tosephot* zu *Baba Bathra* f. 14 b sowohl unserem Buche als auch dem Buche Qohelet eignete, im jüdischen Sprachgebrauche ganz zurücktritt. Hingegen finden wir in der christlichen Kirche in den ältesten Zeiten neben dem Namen *παροιμῖαι Σολομῶντος* (so übersetzten die Septuag. die Worte *משלי* in der Ueberschrift) sehr häufig den Namen *σοφία* oder auch *ἡ πανάρετος σοφία*, bei Dionys von Alexandrien *ἡ σοφὴ βίβλος*, bei Gregor v. Nazianz Orat. XI. *παιδαγωγικὴ σοφία*. Schon Melito v. Sardes (*Eusebius* hist. eccles. 4, 26) sagt, dass die Sprüche des Salomo auch *σοφία* genannt werden; Clemens ad Corinthios epistola 1, 57 führt Prov. 1, 23 als eine Stelle aus dem Buche *ἡ πανάρετος σοφία* an; bei Eusebius h. e. 4, 22 treffen wir diese Worte an: καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἂν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγραφῆς παραδόσεως μνημονεύει (sc. ὁ Ἠγήσιππος), οὐ μόνος δὲ οὗτος, ἀλλὰ καὶ Εἰρηναῖος (die Stellen, welche hier gemeint sind, finden sich in den uns erhaltenen Schriften des Irenäus nicht; in den Citaten aus den Proverbien, die in seinem Buche adv. haer. vorkommen, nennt er immer nur Salomo ohne genauere Bezeichnung des Buches) καὶ ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς Σολομῶνος παροιμίας ἐκάλουν. Diese Worte des Eusebius bezeugen uns den häufigen Gebrauch des Namens *πανάρετος σοφία* für unser Buch der Sprüche, und ein blosses Versehen ist es, wenn Semler (in seiner Vorrede zu Vogel's Ausgabe des Commentars von Albert Schultens zu den Proverbien) aus ihnen hat herauslesen können, dass ein apocryphisches Buch der Sprüche unter diesem Namen vorhanden gewesen und gemeint sei. Nur beiläufig erwähnen wir, dass die Kirchenväter den Namen *πανάρετος σοφία* auch von den Sprüchen des Jesu Sirach und unserem apocryphi-

schen Buch der Weisheit Salomo's gebrauchen, worüber die sorgfältige Sammlung der Stellen, in welchen dieser Name vorkommt, in der Anmerkung zu *Clemens ad Corinthios epistola 1, 57*, in den *patres apostolici* ed. *Cotelerius* genauere Nachricht giebt; vgl. die Anmerkung von *Henricus Valesius* zu *Eusebius* h. e. 4, 22. Wir müssen nun dafür halten, dass bei den Juden in vortalmudischer Zeit der Name חכמה, wahrscheinlich auch der durch einen dem griechischen Worte πανάρετος entsprechenden Zusatz bestimmte Name חכמה, für unser Buch der Sprüche ganz gebräuchlich gewesen und von ihnen zu den Kirchenvätern gekommen ist. Diese unsere Meinung beruht auf folgenden Gründen: 1) *Melito v. Sardes*, welcher es nach seiner eignen Erklärung in den von *Eusebius* angeführten Worten darauf anlegt, von dem in Beziehung auf die biblischen Bücher bei den Juden seiner Zeit geltenden Bericht zu erstatten, setzt zu παροιμῖαι Σολομῶντος die Worte hinzu: ἡ καὶ Σοφία, ein Zusatz, von dem sich zwar nicht mit völliger Sicherheit, aber doch mit grosser Wahrscheinlichkeit behaupten lässt, dass er ebenfalls aus jüdischer Quelle geschöpft ist. 2) die oben angeführten Worte des *Eusebius* berechtigen uns zu dem ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως genommenen die Benennung πανάρετος σοφία für unser Buch der Sprüche zu zählen; 3) es ist der schon in dem Namen des Buches Qohelet hervortretenden jüdischen Anschauungsweise gemäss, dass ein Werk, welches den Namen des Salomo trägt, schlecht-hin σοφία genannt wird, da ihr Salomo für eine Verkörperung der Weisheit gilt, vgl. *Hitzig* zu Qohelet 1, 1; 4) die Stellen unseres Buches, in welchen die חכמה selbst redend eingeführt wird, vgl. 1, 20. 8, 1, legen es nahe, das ganze Buch ein Werk der Weisheit zu nennen. Dieses alles erwägend werden wir in dem Namen ספר חכמה *Tosephot* zu *Baba bathra* f. 14 b, eine Erinnerung an einen in den ersten christlichen Jahrhunderten auch bei den Juden gebräuchlichen, nicht erst von den Kirchenvätern ersonnenen Namen unseres Buches finden müssen. Es ist aber das Vorkommen dieses Namens in so frühen Zeiten, im Zusammenhange mit anderen Erscheinungen, von denen später gesprochen werden wird, nicht ohne Bedeutung für die Feststellung des Verhältnisses des Inhalts unseres Buches zu der Ueberschrift, welche uns Sprüche des Salomo in Aussicht stellt.

§ 2. Theile des Buches namentlich mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der poetischen Form.

Durch die in unserem Buche vorkommenden Ueberschriften sind seine Theile sehr deutlich von einander gesondert. Wir treffen solche Ueberschriften an 1) C. 1, 1—7. 2) C. 10, 1. 3) C. 22, 17, wo in der Aufforderung „neige dein Ohr und höre die Worte der Weisen u. s. w.“ die Ueberschrift eines neuen Theiles enthalten ist; 4) C. 25, 1. 5) C. 30, 1. 6) C. 31, 1; hinzukommt 7) C. 31, 10—31 ein alphabetisches Lied, welches auch ohne Ueberschrift schon durch seine Form sich von dem vorhergehenden Theile kenntlich genug absondert. Einige der Ueberschriften enthalten geschichtliche

Bemerkungen. Sie sind für die Beantwortung der Frage nach der Entstehung und Anlage unseres Buches von grosser Bedeutung. Ihre Erklärung vereinigen wir passend mit der Nachweisung der verschiedenen Form der Sprüche in den einzelnen Theilen unseres Buches, durch welche die vorläufige Theilung nach Massgabe der Ueberschriften als eine in der ganzen Anlage des Buches fest gegründete sich herausstellen wird.

1. Cap. 1—9. Da die längere einleitende Ueberschrift 1, 1—7 nicht allein diesem Theile angehört, so können wir ihr Verhältniss sowohl zu diesem als den folgenden Theilen erst nach der übersichtlichen Betrachtung aller Theile feststellen. Ihr folgen von 1, 8 an Ermahnungen, Belehrungen und dringende Aufforderungen in einer langen bunten Reihe, welche alle dahin zielen, Jünglinge auf den Weg, der ihnen zu Glück und Frieden verhilft, zu leiten, sie vor allerlei oft in lockender Hülle an sie herantretenden Gefahren zu warnen und ihnen die Weisheit als höchstes, das Streben nach ihrem Besitze reich belohnendes Gut zu empfehlen. Die einzelnen Absätze beginnen häufig mit einer neuen Anrede des Schülers z. B. 1, 8. 10. 2, 1, sind aber auch da, wo diese Anrede fehlt, leicht zu erkennen. Sie sind von ungleicher Länge, bald aus wenigen Versen vgl. 1, 8. 9, bald aus einer ganzen Reihe von Versen vgl. 1, 20—33 bestehend, bald vollenden sie sich gerade in zehn Versen, wie *Berth.* hervorhebt, der ausser 1, 10—19. 3, 1—10. 11—20. 4, 10—19. 8, 12—21. 22—31 auch die nach der *Pesch.* resp. den LXX zu vervollständigenden Abschnitte 4, 1—9. 20—27 hieherzieht, doch vgl. zu den St. Jedenfalls berechtigt diese verschiedene Länge der einzelnen Abschnitte ebenso wenig auf Verschiedenheit der Verf. zu schliessen wie die in diesen Capp. uns entgegentretende Verschiedenheit der Form, wir finden Zweizeiler der mannigfachsten Art, neben den antithetischen 3, 35. 9, 8 die synonymen 9, 7. 9. 10, neben solchen, in denen jede der Verszeilen eine eigene mit der der andern in gewisser Verwandtschaft stehende Wahrheit ausspricht 1, 7. 3, 5. 7 andere, die in beiden Verszeilen nur einen Gedanken zum Ausdruck bringen 3, 29. 30. Oefter haben wir auch Vierzeiler der verschiedensten Form 3, 9 f. 11 f. 31 f. 33 f., einmal auch einen achtzeiligen Zahlenspruch 6, 16—19. An andern Stellen fehlt die poetische Form ganz vgl. 1, 10. 3, 27. 29, ja das zweite Capitel bietet uns gar einen so vielfach verschlungenen und langgedehnten Periodenbau, eine so verwickelte Satzbildung wie kein anderer alttestamentlicher Abschnitt vgl. auch Cap. 5. Darüber dass diese Verschiedenheiten nicht mit *Berth.* zur Annahme verschiedener Verf. berechtigen vgl. § 3. — Eine sichere Eintheilung dieser Capp. in bestimmte Abschnitte ist schwerlich möglich, weil dieselben sich nicht überall scharf abgrenzen, ebenso wenig lässt sich ein überall wahrnehmbarer Gedankenfortschritt aufzeigen. Es hat an Versuchen dazu zwar nicht gefehlt, aber keiner ist doch so überzeugend gewesen, dass er zu allgemeiner Anerkennung gekommen wäre. Am künstlichsten ist der Versuch *Hitz.'s*, der hier einen Tempel der Weisheit findet: Cap. 1 bildet den Vorhof, an ihn schliesst sich Capp. 2—4 die Vor-

halle, aus welcher wir in das eigentliche Tempelhaus selbst Capp. 5—7 eintreten, dessen Adyton die Capp. 8. 9 bilden; die Durchführung dieses künstlichen Schema's gelang *Hitz.* freilich nur durch einige Vergewaltigungen des Textes, er streicht nämlich als spätere Zusätze 3, 22—26. 6, 1—19. 8, 4—12. 14—16. 9, 7—10 vgl. *Hitzig*, die Sprüche Salomo's S. 3 f. Weniger gekünstelt ist die von *Ewald* (die poetischen Bücher 2. Aufl. S. 51) aufgezeigte Disposition, nach ihm beginnt nach einer Ueberschrift eine allgemeine Ermahnung zur Weisheit, wo schon alles, auch das höhere, angeregt, nichts aber schon gänzlich vollendet wird, vielmehr droht sie in das Einzelne zu verlaufen 1, 8—3, 35; hierauf wird 2) das wenige Einzelne, welches zu sagen war, vollständig erschöpft 4, 1—6, 19; bis die Rede endlich 3) allmählich immer mächtiger ganz allein zum Allgemeinen und Höchsten sich erhebt, um im erhabendsten fast lyrischen Schwunge zu schliessen 6, 20—9, 18. Wir wollen nicht leugnen, dass in der That 4, 1 und 6, 20 grössere Ruhepunkte vorliegen müssen, nicht minder gestehen, dass der Inhalt ein durchaus einheitlicher in allen Stücken ist: Empfehlung der Weisheit und Warnung vor bestimmten den Besitz derselben ausschliessenden Versuchungen, sowie dass Stücke, die ihrer Einführung nach als selbständige erscheinen, doch mit ihrem Inhalt auf vorhergehende zurückgreifen, aber das alles zugestanden — doch können wir uns davon nicht überzeugen, dass die von *Ew.* aufgezeigte Disposition die vom Dichter beabsichtigte und mit ihr wirklich ein künstlerischer Fortschritt der Gedanken erreicht ist, unterbricht doch der das Einzelne behandelnde Theil in auffallender Weise den Zusammenhang zwischen dem ersten und dritten Theil vgl. auch *Keil* in Hävernick's Einleitung III, 387 f.

Desshalb haben auch die meisten diese Versuche einen strengen Gedankenfortschritt aufzuzeigen aufgegeben, sie sehen in diesen Capp. eine Empfehlung der Weisheit, geschrieben mit Rücksicht auf bestimmte in der Zeit unsers Verf. hervortretende Versuchungen und begnügen sich, diese Capp. in die einzelnen Abschnitte zu zerlegen, freilich, wie schon gesagt, ohne zu übereinstimmenden Resultaten zu kommen. So fand *Bertheau* 7 Theile mit kleineren Unterabtheilungen, *Delitzsch* (S. 12) 15 Maschallieder, *Hooykaas* (Geschiedenis der Beoefening van de Wijsheid onder de Hebreëen S. 14) 11 Pericopen etc. —

2. Cap. 10—22, 16. Der neuen Ueberschrift gemäss Sprüche des Salomo, und zwar 375 einzelne Sprüche. Sie stehen lose nebeneinander, doch sind sehr häufig je zwei Verse zusammengestellt, in denen beiden dasselbe oft höchst charakteristische Wort oder auch zwei gleiche Wörter angetroffen werden. Vgl. z. B. C. 10 V. 6 u. 7 צדיק u. רשעים — V. 11 יכסה und V. 12 תכסה — V. 14 u. 15 מהתה — V. 16 u. 17 לחיים — V. 18 שפתי und V. 19 שפתיו — V. 20 u. 21 לב und צדיק — V. 27 u. 28 רשעים — V. 31 u. 32 תהפכות. — In C. 11 V. 8 נהלך und V. 9 יחלצו — V. 10 קריה und V. 11 קרה — V. 25 und 26 ברכה — V. 30 und 31 צדיק. — In C. 12 V. 5. 6. 7 רשעים — V. 15 u. 16 אויל. — In C. 14 V. 12 u. 13 אחריתה — V. 17 u. 18 אולה — V. 26 u. 27 יראת יהוה. — In C. 15 V. 31 u.

32 תוכחת. — In C. 16 V. 27—29 איש. — In C. 18 V. 6 u. 7 כסיל — V. 10 מגדל עז und V. 11 קריית עזר — V. 18 u. 19 מדינים. — Diese Zahl von Beispielen liesse sich noch vermehren. Aehnlich ist es wenn in 10 ganz nahe nebeneinanderstehenden Versen der Name יהוה vorkommt C. 15, 33. C. 16, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 9 u. 11, oder das Wort מלך in den fünf Versen 16, 10. 12—15 (vgl. eine ganz ähnliche Erscheinung in der Anordnung der Psalmen, über welche am genauesten gesprochen hat *Delitzsch* in *symbolae ad psalmos illustrandos isagogicae* Lipsiae 1846). Bisweilen sind auch zwei oder mehrere Verse ähnlichen Inhalts zusammengestellt z. B. gleich C. 10, 4 u. 5. Aber wenn sich so hie und da ein wenn auch nur äusserer Grund für die Zusammenstellung einzelner Verse nachweisen lässt, so können wir doch keinen Plan einer Anordnung, welche die ganze Reihe dieser Sprüche umfasste, nachweisen. Nur das erhellt leicht, dass in diesem Theile nur solche Sprüche Aufnahme gefunden haben, welche ihrem Umfange und ihrer Form nach einander ganz nahe stehen. Denn jeder Spruch in diesem Theile besteht aus zwei Gliedern (C. 19, 7 wo in unserem jetzigen hebr. Texte drei Glieder stehen, ist nach sicheren Spuren der Text durch Ausfallen einiger Versglieder verstümmelt); die zwei Glieder enthalten gewöhnlich 7 Wörter, von denen 4 auf das erste, 3 auf das zweite kommen; seltener 8 Wörter (auch wohl 9 selbst 10 und 11 wenn wie 16, 16. 17, 2. 8. 19, 18. 21, 1 ein oder zwei kleine Wörter durch die Verbindungslinie mit grösseren vereinigt sind) von denen entweder auf jedes Glied 4 kommen, oder auf das eine 3 und auf das andere 5; ebenso selten sind 6 Wörter in einem Verse, von denen dann auf jedes Glied 3 kommen. Die zwei Glieder stehen gewöhnlich, und in C. 10 — C. 15 fast ohne Ausnahme, im strengsten Parallelismus nebeneinander als Satz und Gegensatz, so dass der zweite, die Behauptung des ersteren von einer andern Seite her wiederaufnehmend, gleichsam die Probe abgiebt für seine Richtigkeit und ihn bestätigt. Viel seltener sind die Sprüche in denen das zweite Glied zum ersten sich nicht gegensätzlich sondern als Wiederholung verhält z. B. 11, 7. 14, 19. 26. 16, 16. 18. 17, 6. 18, 3, oder in denen das zweite Glied erklärende Anwendung des ersten ist z. B. 15, 3, oder eine Begründung des ersten enthält z. B. 16, 26. 21, 7, Sprüche, in denen durch eine Vergleichung der Sinn des einen Gliedes deutlich gemacht wird, liegen nur vor in 10, 26. 11, 22, dagegen sind häufiger die Verse, in denen der Sinn des einen Gliedes durch comparatives מן 12, 9. 15, 16. 17. 16, 8. 19. 17, 10. 21, 19. 22, 1 oder durch steigerndes כי 11, 31. 15, 11. 17, 7. 19, 7. 10. 21, 27 verdeutlicht wird. In allen diesen Fällen ist noch Parallelismus der Glieder enthalten. Reines Hinüberschreiten des Gedankens von einem Gliede zum andern, so dass die zwei Glieder einen Satz bilden, finden wir nur in den letzten Capiteln dieses Theiles häufiger z. B. 20, 10. 11. 12. 14. 19. 21. 30, aber auch in diesem Falle sind Verse und Glieder so gebaut, dass sie in Beziehung auf Umfang und Zahl der Wörter den Versen mit parallelen Gliedern gleich sind. Endlich sind in unserem Theile *nur* solche Sprüche aufgenommen, deren

Inhalt sich in zwei Gliedern oder doch in einem Verse, dessen Umfang dem von zwei Gliedern gleich ist, vollendet. Jeder Vers bildet einen abgeschlossenen Satz, einen selbständigen Spruch. Und auch da, wo zwei oder mehrere Verse äusserer oder innerer Aehnlichkeit wegen zusammengestellt sind, ist doch jeder ein Ganzes für sich und bietet einen vollständigen Sinn dar. Auch in diesen Capp. hat *Hitz.* einen Plan in der Anordnung und eine Zusammenstellung der Sprüche in gleichmässigen Gruppen aufzeigen zu können geglaubt. Die Capp. 10—15 zerfallen ihm in zwei gleiche Theile, von denen jeder nach Streichung von 13, 23 91 Verse bietet. Aehnlich ist es mit den folgenden sechs Capp., wenn man von der ersten Hälfte von Cap. 22 Umgang nimmt, hier findet sich der Einschnitt bei 19, 3, vorher haben wir 89, hinterher 88 Verse, welche aber durch die Kritik bei 16, 17. 25 auf die gleiche Zahl erhöht werden. Dass hier weder Zufall noch Willkür des Kritikers walte, dafür bürgt nach *Hitz.* der Umstand, dass die beiden nächsten Abschnitte 22, 17—24, 34 und Capp. 25—27, wenn man die Ueberschriften nicht mitrechnet, jeder aus 82 Versen bestehen. Innerhalb jedes Abschnitts finde sich ebenfalls eine künstliche Gliederung, so bestehe der erste aus siebenmal sieben und siebenmal sechs Versen, der zweite aus viermal sechs, fünfmal sieben und viermal acht u. s. f. Es bedarf keines ausführlicheren Nachweises der Willkürlichkeit dieser ganzen Theilung, schon an der unbegründeten Ausscheidung von 22, 1—16 scheitert dieser ganze Versuch, der auch an den beiden folgenden Abschnitten keine Stütze findet, denn hier kann man nicht die einzelnen Verse, die nicht mehr ein selbständiges Ganze wie in C. 10—22, 16 bilden, sondern muss die einzelnen Sprüche zählen, wodurch dann freilich jene vermeintliche Gleichheit hinfällig wird.

3. Cap. 22, 17—c. 24, 22 und 4. Cap. 24, 23—34. In der ausführlichen Einleitung zu dem dritten Theile c. 22, 17—21, welche von einem Manne herrührt, der seinen Schüler anredet und sich ihm gegenüber auf früher ihm gegebene schriftliche Belehrung beruft, finden wir die Aufforderung, dass der Schüler auf die jetzt ihm vorgelegten *Worte der Weisen* sorgsam achten möge. In dem Nachtrage 24, 23—34 werden einige Sprüche mitgetheilt, die nach 24, 23 auch von weisen Männern verfasst sind. Also eine Sammlung von Sprüchen verschiedener Verfasser liegt uns in diesen Theilen vor. Neben dem Zweizeiler 22, 28. 23, 9. 24, 7. 8. 9. 10 findet sich am häufigsten der Vierzeiler 22, 22f. 24f. 26f. 23, 10f. 15f. 17f. 24, 1f. 3f. 5f. 15f. 17f. 19f. 21f. daneben Fünfzeiler 23, 4f. 24, 13f. und Sechseiler 23, 1—3. 12—14. 19—21. 26—28. 24, 11f., ja 23, 29—35 haben wir eine kleine Spruchrede, die sich über sieben Verse erstreckt. Für Dreizeiler, Siebenzeiler und Achtzeiler bietet der Abschnitt 22, 17—24, 22 wenigstens je ein Beispiel vgl. 22, 29. 23, 6—8. 23, 22—25. Im Anhang 24, 23—34 haben wir einen Zweizeiler V. 26, einen Dreizeiler V. 27, einen Vierzeiler V. 28f., einen Sechseiler V. 23^b—25 und endlich eine Spruchrede V. 30—34, die sich über 11 Glieder ausdehnt. *Bertheau* hatte ehemals die Verschiedenheit im Bau der Verse dieser Abschnitte vom vorhergehenden behauptet und

namentlich auf die grössere Wortzahl in den Versen hingewiesen, doch hat *Del.* mit Recht dagegen geltend gemacht, dass nicht die Wörter der masorethischen Verse, sondern die Stichen zu zählen sind und dass von diesem Gesichtspunkt aus auch manche auffallende Eigenthümlichkeiten verschwinden, so sei der Dichter daran ganz unschuldig, dass der auffällig grosse masorethische Vers 24, 12 achtzehn Wörter enthalte, denn im Sinne des Dichters sei 24, 11f. ein Sechseiler der nichts weniger als überladen sei. Aber wenn auch nicht in Bezug auf die Länge der Verse, so wird sich doch in Bezug auf den Bau eine Verschiedenheit von denen des vorhergehenden Theils nicht verkennen lassen, die Verse sind nicht mehr so gleichmässig und regelmässig, ja öfter findet sich keine Spur vom Parallelismus. Aehnlich wie im ersten Theile erscheint hier die Anrede *mein Sohn* 23, 19. 26. 24, 13 und die Ermahnung wird häufig in der zweiten Person dem Hörer ans Herz gelegt. Im zweiten Theile kommt die Anrede *mein Sohn* gar nicht vor. — Was die Anordnung der Sprüche dieses Theiles betrifft, so sind bisweilen Sprüche ähnlichen Inhalts zusammengestellt, welche zusammen einen Kreis von Ermahnungen abschliessen vgl. besonders 23, 15 ff., doch sind im Ganzen auch die Sprüche dieses Theils nicht nach ihrem Inhalt geordnet. Auch das ist fraglich, ob eine Anordnung nach Zahlenverhältnissen beabsichtigt ist (*Berth.*). Zwar sondert sich der gerade zehn Ermahnungen enthaltende Abschnitt 22, 22—23, 11 deutlich von den folgenden Versen 23, 12 ff. ab, aber sonst lässt sich ein derartiger Abschnitt mit Sicherheit nicht wieder nachweisen, denn gerade hinter 24, 2 abubrechen, wie *Berth.* will, dazu liegt eine Nothwendigkeit nicht vor.

5. Cap. 25—29. Nach 25, 1 enthält dieser Theil *Sprüche des Salomo, welche gesammelt haben die Männer des Hisqia des Königs von Juda*. Denn die Worte אשר העתיקו, wörtlich *welche fortgerückt haben von einem Orte zum andern*, können, da von Sprüchen die Rede ist, sich nur auf eine Zusammenstellung von Sprüchen, die in anderen Büchern vorgefunden wurden, beziehen; daher Septuag. richtig ἐξεγράφαντο. Die Männer des Hisqia, nach Septuag. Chald. und Syrer die Freunde d. i. die Rathgeber des Hisqia, kommen nur an dieser Stelle vor. Wir müssen an gelehrte und in litterarischer Thätigkeit geübte Zeitgenossen des Hisqia denken, welchen die Aufgabe ward, die zerstreuten Sprüche des Salomo zu sammeln. Auf diese leider ganz vereinzelt dastehende merkwürdige Nachricht werden wir später zurückkommen müssen. — In der Anordnung der Sprüche tritt uns wieder die Erscheinung entgegen, auf welche wir beim zweiten Theile schon hingewiesen haben, indem auch hier sehr oft zwei, drei, auch mehrere Sprüche, in denen dasselbe Wort vorkommt, nebeneinander gestellt sind; vgl. C. 25, 2 u. 3 מלכים — V. 4 u. 5 הגו — V. 8. 9 ריב — V. 11 u. 12 זהב — V. 16 תשבעני und V. 17 ישבעך — V. 19 יום צרה und V. 20 יום קרה — C. 26, 1 u. 2 כן — כ — V. 3—12 also in 10 Versen nacheinander das Wort כסיל sei es im Singular oder im Plural — V. 13—16 in 4 Versen nacheinander das Wort עצל — V. 20 u. 21 עצים — C. 27, 1 תהלהלל und V. 2 יהללך — V. 5 אהבה

und V. 6 איהב. — Von 27, 5 an kommt solche Zusammenstellung der Verse seltener vor, z. B. C. 28, 25 u. 26 בושה — C. 29, 6 u. 7 צדיק; *Bertheau* hat freilich behauptet, dass diese Art der Zusammenstellung ursprünglich an vielen Stellen unserer Capp. vorhanden war, wo sie jetzt durch spätere Umstellung der Verse gestört ist vgl. מתיק und מתק in 27, 7 u. 9, תורה in 28, 4. 7. 9, רש in 28, 3. 6, יאריך in 28, 2. 16, ברבות רשעים in 28, 12. 28, ברבות צדיקים und ברבות רשעים in C. 29, 2. 16, מקשה in 28, 14 u. 29, 1, אנשי in 29, 8 u. 10 doch reichen die angezogenen Beispiele kaum zum sichern Beweis dieser Behauptung aus. Nicht selten sind durch inneren Zusammenhang zwei nebeneinanderstehende Verse geeinigt z. B. 25, 6 u. 7, 9 u. 10, 21 u. 22, C. 26, 18 u. 19, C. 27, 15 u. 16; bisweilen sogar mehrere Verse, so die 6 Verse in 26, 23—28, die 5 Verse in 27, 23—27. — Auch hier hat *Bertheau* wieder wie im dritten Abschnitt auf die Zahl der Wörter in den Stichen aufmerksam gemacht, doch gilt hier dasselbe wie vorher: die Zahl der Wörter giebt kein entscheidendes Merkmal für die Eigenthümlichkeit der Sprüche. Dass diese eine andere ist als in der ersten Sammlung der Salomo-Sprüche Capp. 10, 1—22, 16 kann keinem Zweifel unterliegen. Dort hatten wir nur Zweizeiler hier neben diesen auch Dreizeiler 25, 8. 13. 20. 27, 10. 22. 28, 10. Vierzeiler 25, 4f. 9f. 21f. 26, 18f. 24f. 27, 15f. und Fünfzeiler 25, 6f., ebenso haben wir hier wie im vorhergehenden Abschnitt eine Spruchrede 27, 23—27. Dazu kommt der andere Unterschied in der Form der Sprüche: während nämlich in der ersten Sammlung der antithetische Spruch vorherrscht, tritt dieser überwiegend nur in CC. 28. 29 hervor, in den Capp. 25—27, wo er sich im Ganzen selten findet, herrscht dagegen die Vergleichung vor d. h. jener Spruch, der seinen Gegenstand durch ein der Natur oder dem alltäglichen Leben entnommenes Bild erläutert, sei es dass ausdrücklich auf die Aehnlichkeit hingewiesen 25, 13. 27, 15 oder dass beide Gegenstände ohne Ausdruck der Vergleichung einfach neben einander gestellt werden 25, 11. 25 (parabolische und emblematische Form, wie sie *Delitzsch* genannt hat). In einzelnen Sprüchen ist keine Spur von Parallelismus anzutreffen, so C. 25, 8. 9. 10. 21. 22, C. 26, 18. 19, C. 27, 1, C. 29, 12. Dass dieses in den durch ihren Inhalt zusammengehörenden Versen vorzugsweise der Fall ist, erklärt sich daraus, dass durch mehrere Verse hindurchgehende Sprüche schon durch ihren Umfang sich von der gewöhnlichen Bildung der Sprüche unterscheiden. Und in der That stehen die zwei grösseren Abschnitte C. 26, 23—28, C. 27, 23—27 ungeachtet ihrer kühnen hochdichterischen Sprache doch von der normalen Spruchdichtung am weitesten entfernt.

C. Cap. 30. Die Ueberschrift lautet: דְּבַרֵּי אַגּוּר בֶּן־יָקֹחַ הַמֶּשָׁא נָאָם. Bei dem Versuche den ursprünglichen Sinn dieser Worte zu erkennen, ist es nothwendig auf die Ueberschrift des folgenden Theiles Rücksicht zu nehmen in C. 31, 1 דְּבַרֵּי לְמִיכָאֵל מֶלֶךְ. מֶשָׁא אֲשֶׁר יִסְרָחֵם אָמִי. Die erste Ueberschrift muss der Punctuation unseres Textes gemäss bedeuten: *Worte Agur's, Sohnes des Jage, der Hochspruch, Ausspruch des Mannes, für Itiel, für Itiel und Ukal*; die

zweite: *Worte des Lemuel eines Königs, ein Hochspruch womit ihn seine Mutter unterwies.* Die Namen Agur Sohn des Jaque und Lemuel (31, 1 während V. 4 לְמִיֵּל steht) würden nur hier vorkommen; den Namen Itiel treffen wir noch einmal Neh. 11, 7 an, endlich der Name Ukal würde ebenfalls nur hier sich finden. Dass die Punctatoren Itiel und Ukal für Eigennamen gehalten haben, kann keinem Zweifel unterliegen, da Itiel auch sonst als Eigenname vorkommt und die Aussprache לְמִיֵּל ganz unverständlich bleiben würde, wenn man das Wort nicht als Eigennamen auffassen wollte. Aber, um zunächst bei dem letzten Theile der ersten Ueberschrift zu verweilen, wir können es uns nicht verhehlen, die Auffassung der Worte, *Ausspruch des Mannes für Itiel, für Itiel und Ukal*, giebt so vielen Bedenken Raum, dass wir sie nicht für die richtige halten können. Die Wiederholung des Namens *Itiel* ist zwecklos und fällt um so mehr auf, da der Name Ukal nicht zugleich mit wiederholt wird. Auch erwarten wir nicht, dass irgend ein Spruch mit כִּי beginnt, was der Punctuation unseres Textes gemäss bei dem Spruche 30, 2—6 der Fall sein würde, dies כִּי setzt einen Satz voraus, der begründet werden soll. Einige haben der Schwierigkeit zu entgehen gesucht, indem sie כִּי affirmativ nehmen wollten, aber dagegen hat *Mühlau* mit Recht geltend gemacht, dass ein derartiges כִּי wohl im Beginn des Nachsatzes stehen oder mitten in der Rede bestätigend gebraucht werden, aber nicht abgerissen wie hier an die Spitze der Rede treten kann. In der That haben nun auch die ältesten Autoritäten unsere Worte auf andere Weise aufgefasst. Septuag. übersetzen sie: τὰδε λέγει ὁ ἀνὴρ τοῖς πιστεύουσιν θεῷ καὶ παύομαι (ganz ebenso die aus der griechischen verfertigte syrische Uebersetzung in dem codex syriaco-hexaplaris ed. Middeldorpf), indem sie das wiederholte לְמִיֵּל für *mit-mir-Gott für mit-mir-Gott* durch *für die mit welchen Gott ist* = für die Gläubigen wiedergeben, in וְאֵכָל aber die erste Person eines Imperf. Qal. von der Wurzel כָּלָה erblicken, und ähnlich Aqu. mit seinem τέλεισον. Auch die andern Uebersetzungen haben in וְאֵכָל keinen Eigennamen gesehen, die Pesch. lässt es fort, *Trg.* und ebenso *Theod.* (καὶ δυνήσομαι) sehen darin ein Impf. von כָּלָה. Ihnen folgt Ewald, nur dass ihm וְאֵכָל Name eines Mannes ist = „Mit mir Gott-Sobinich stark“, dieser also genannte fromme Dulder antwortet V. 5—14 dem in V. 2—4 sprechenden הַגִּבֹּר d. i. dem ausgelebten reichen hochmüthigen Spötter. Aber weder erträgt הַגִּבֹּר diese Auffassung, noch lässt sich sonst ein Beispiel für einen derartigen aus zwei durch וְ verbundenen Sätzen gebildeten Eigennamen aus d. A. T. anführen, noch sehe man ein, wie der Dichter dazu käme bei einem derartigen Namen die eine Hälfte zu wiederholen und hernach mit der zweiten nachzukommen, endlich bleibt ja auch die oben betreffs כִּי geltend gemachte Schwierigkeit. Nach alledem muss man die jetzige Vocalisation, die in 30 1^b Eigennamen sieht, aufgeben und לְמִיֵּל לְמִיֵּל lesen, was man freilich nicht übersetzen darf: propter Deum (Coccej. im lexicon, J. D. Mich. Berth. u. A.), denn לְמִיֵּל mit dem Accusativobject lässt sich nicht nachweisen, sondern לְמִיֵּל ist Vocat.: *ich habe mich abgemüht, o Gott, ich habe mich*

abgemüht, o Gott. Ueber ואל vgl. die Erklärung zu 30, 1. Demnach bleiben als Ueberschrift von Cap. 30 die Worte: *Worte Agur's, Sohnes des Jage, der Hochspruch, Ausspruch des Mannes*, welche aber von nicht minder grossen Schwierigkeiten wie 1^b gedrückt werden. Zunächst fällt המש auf, das seiner sonstigen Bedeutung nach als Bezeichnung der folgenden Sprüche nicht passt. מש Subst. von נש scil. קל bedeutet den Ausspruch und zwar nach alttestamentlichem Sprachgebrauch den Gottesspruch, welcher den Propheten zu Theil wird. Im Folgenden finden wir aber nichts, was eine derartige Bezeichnung rechtfertigte, weder in 2—6, worauf *Bertholdt*, noch in 2—14, worauf *Ewald* willkürlicher Weise die Ueberschrift beschränken wollten, im Anfang finden wir ein Bekenntniss menschlicher Schwäche und Kurzsichtigkeit und hernach tritt das eigentlich religiöse Moment sehr stark in den Hintergrund. Dazu kommt, dass Dinge der allerverschiedensten Art hier behandelt werden, die schon darum nicht mit dem Sing. מש bezeichnet werden könnten und endlich spottet die Frage nach dem Zweck des Artikels jeder Erklärung. Das würde auch von der Auffassung von *Del.* gelten, der מש als Subst. zu נש scil. משל und somit als Synon. von משל ansah: ein Ausspruch in epigrammatischem Stil (Der Proph. Hab. S. 1), doch hat er selbst diese Erklärung aufgegeben. *Ew.* hat freilich den letzten Grund dadurch zu beseitigen gesucht, dass er das Folgende נאם las: *Der Hochspruch, welchen sprach der Held*, aber Jer. 23, 31, worauf sich *Ew.* für den Gebrauch von נאם beruft, ist kein sicherer Beweis, dort ist וינאמי durch den ganzen Zusammenhang bedingt, auch weist *Hitz.* mit Recht auf das fehlende אשר, da der Relativsatz hier nicht wie Ps. 68, 17. Ex. 18, 20 durch ein Suff. angezeigt oder wie 2 Sam. 23, 2 durch seine Beziehung auf den Genit. deutlich ist; in der Stellung des נאם liegt durchaus keine Schwierigkeit vgl. 2 Sam. 23, 1, auch legen die sämtlichen griech. Uebers. mit ihrem τάδε λέγει ὁ ἀνὴρ Zeugniss für unser נאם הנאמר ab. Es wird demnach nichts übrig bleiben als in המש irgendwie eine nähere Bestimmung des vorhergehenden Eigennamens zu sehen, wie das in der That auch der Midrasch zu unserer Stelle gethan hat, welcher schreibt: המש שנשא עולי של הקדוש ברוך הוא, nicht anders hat Graec. Venet. es aufgefasst, wenn er übersetzt: λόγοι Ἀγούρου υἱέως Ἰακέως τοῦ Μασάου. Auch 31, 1, wo dasselbe מש sich wieder findet, haben wir eine ähnliche Schwierigkeit, dort steht מש indeterminirt als Apposition zu דברי למואל מלך. Aber diese von den Masor. beabsichtigte Auffassung ist unmöglich, denn מלך konnte als Appos. zu למואל in diesem Fall den Artikel nicht entbehren. *Ewald* § 277 b beruft sich freilich auf den poetischen Sprachgebrauch, aber es ist ihm nicht gelungen, ein analoges Beispiel beizubringen, auch die 1 Reg 4, 3. 4 sich findenden Fälle, wo nach Eigennamen ספרים, כהנים etc. artikellos stehen, passen nicht hieher, denn die Appositionen sind in diesem Fall „reine Angabe der Gattung,“ das gilt auch von den durch *Riehm* angezogenen Beispielen Ex. 33, 11. 1 Reg. 11, 26. Ps. 7, 1. Dazu kommt noch der schon von *Mühl.* hervorgehobene Grund, dass diese Ueberschrift, die auch schwerlich vom Verf. der

folgenden Sprüche herrührt, nicht poetisch sondern prosaisch ist. Es wird demnach nichts übrig bleiben als מלך als stat. constr. und מֶשָׁה als dazu gehörigen Genit. anzusehen, natürlich muss dann אֲשֶׁר sich auf דְּבָרַי beziehen, es ist zweiter von יִסְרָאֵל abhängiger Accus. Also: *Worte des Lemuel des Königes von Massa mit welchen seine Mutter ihn unterwies.* Ist diese Uebersetzung die richtige, so muss מֶשָׁה Name eines Landes oder Volkes sein und zwar sowohl hier 31, 1 wie 30, 1. Dies Massa indentificirte *Hitz.*, der zuerst die exegetischen Schwierigkeiten in der eben angedeuteten Weise zu beseitigen suchte vgl. Zellers theol. Jahrb. III. 1844 S. 269 ff., mit dem Gen. 25, 14 genannten, welches nach *Hitz.* in Nordarabien zu suchen wäre, da das neben מֶשָׁה dort erwähnte דִּימָה nur Dumat el-gendel im heutigen Distrikte Gôf sein kann, von Damaskus her nach Medina der erste Platz des Nejd, nach Zamachschari p. 60 fünf Nächte, nach Abulfeda und den Marâcid sieben Tagereisen von Damaskus entfernt. Mit Beziehung auf 1 Chron. 4, 38 ff., welche Verse uns erzählen, dass in den Tagen des Hiskia Israeliten vom Stamme Simeon in den Süden Judas auswanderten und eine Abtheilung von ihnen weiter auf das Gebirge Seir zog, wo sie die Amalekiter vertrieben, vermuthete *Hitz.*, dass unser Massa das von diesen Simeoniten gegründete Reich sei und hier seien unsere Stücke nicht lange nach dieser ersten Niederlassung abgefasst. Diese von *Berth.* u. A. angenommene Anschauung ist von *Graf* (Der Stamm Simeon 1866 Ss 35 f.), *Mühlau* (De Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole Ss. 22 ff.) u. A. mit Recht zurückgewiesen, denn nach allen Zeugnissen setzten sich Simeoniten wohl im idumäischen, nicht aber im nordarabischen Hochlande fest, ebenso wenig ist die Behauptung richtig, dass die Simeoniten einst in Nord-Israel gewohnt haben und sich so der nordisraelitische Sprachcharakter dieser Stücke erkläre, nachweislich haben sie nie im Norden gewohnt. Eine andere Auffassung von מֶשָׁה hat *Mühlau* geltend zu machen gesucht, indem er, auf *Wetzstein* Reisebericht über Hauran und die Trachonen Berl. 1860 gestützt, Dûma und Têmâ mit den beiden im Nordosten des Haurangebirges gelegenen Städten دُومَة und تَيْمَا identificirte, dort soll nach *Mühl.* auch Massa gelegen haben, welche Ansicht er noch durch die Vermuthung zu stützen suchte, dass die Stadt El-Mismîje, welche auf der vom Haurangebirge aus nach Norden sich erstreckenden Ebene El-Légâ liegt, identisch sei mit dem Gen. 25, 14 mit Massa zusammengenannten מֶשָׁה. In diesen Gegenden müssen ismaelitische Stämme gewohnt haben, denn 1 Chron. 5, 9 ff. erfahren wir von Kriegszügen der ostjordanischen Stämme gegen die Hagarener und die mit ihnen verbündeten Stämme יִשׁוּר, נַפִּישׁ und נִדְבָב, ja nach dieser Stelle haben die ostjordanischen Stämme deren Gebiet in Besitz genommen bis zur Deportation durch Tiglat Pileser. Nach *Mühlau* soll ein Theil derselben auch nach dieser Zeit noch hier gewohnt haben, zu ihnen gehörten auch die Einwohner von Massa, dessen König Lemuel war, er wie Agur waren geborene Israeliten. Aber auch diese Ansicht leidet an nicht minder grossen Schwierigkeiten. Weder wissen

wir Sicheres über das Alter dieser hauranischen Ortschaften — was bei dem so häufig sich findenden Namen Dûma nicht ohne Bedeutung wäre vgl. *Mühlau* S. 19 — noch erfahren wir sonst irgend etwas über ausserhalb Israels vorhandene israelitische Könige, noch stimmt diese Ansicht *Mühlau's* mit der 1 Chron. 5, 22 vorliegenden Nachricht. Wir werden hier eben einfach zugestehen müssen, dass wir die Lage dieses מֶשָׁא mit völliger Sicherheit nicht mehr bestimmen können. Auch *Del.* giebt das zu, nach ihm waren Lemuel und Agur Israeliten, welche sich über die Religion Abrahams erhoben hatten und zur Religion Israels als deren Vollendung bekannten, wozu ihn besonders die Thatsache bestimmt, dass der Verfasser unserer Sprüche offenbar mit der alttestamentlichen Literatur vertraut war vgl. V. 5 f. Auch dieser Anschauung stehen nicht zu unterschätzende Bedenken entgegen, eine derartige Annahme der israelitischen Religion seitens eines fremden Königs war immerhin ein so wichtiges und einzigartiges Ereigniss, dass wir wohl darüber in den Büchern des A. T.'s irgend eine Nachricht erwarten könnten, diese prekäre Annahme ist aber m. E. auch durchaus unnöthig. Der Umstand, dass diese Sprüche einer Königin von Massa in den Mund gelegt oder auf sie zurückgeführt werden, zwingt ebensowenig zu der Annahme, dass diese Sprüche im Auslande geschrieben seien als die Einkleidung des Buches Ijob zu der Meinung, dass dies im Lande Uz geschrieben sei oder dass Theman, Naema, Bus etc. von Israeliten colonisirt seien, weil die Freunde des Ijob hebräisch gesprochen vgl. *Graf* S. 36. Denken wir daran, dass die im Osten Kanaans wohnenden nordarabischen Stämme, die בני קרם, bei den Israeliten von Alters her wegen ihrer Weisheit berühmt waren 1 Reg. 5, 10 vgl. Jer. 49, 7. Obad. 8, so wird es nichts Auffälliges haben, dass einer Königin jener Gegend oder einem Weisen derartige Sprüche zugeschrieben worden, möglich dass diese Königin einen ähnlichen Ruf hatte wie jene Königin von Saba, ja es würde durchaus nichts der Annahme entgegenstehen, dass der grösste Theil dieser Sprüche ismaelitischen Ursprungs ist, dass er zu den Israeliten gekommen und nun dort im Geiste der alttestamentlichen Religion bearbeitet ist: so würden die Ueberschriften zu ihrem Recht kommen, so würden sich aber auch Erscheinungen wie 30, 5f. erklären vgl. *Graf* a. a. O. S. 36.

Was aber ist nun mit 30, 1^a anzufangen? Da מֶשָׁא 31, 1 artikellos steht, so hat *Hitz.* das ה von מֶשָׁא zum vorhergehenden Wort gezogen und 1^a so gelesen: אָגוּר בֶּן-יָקֹבֶה מֶשָׁא *Agur, Sohn derjenigen, welcher Massa gehorcht.* Aber weder begreift man, warum der Verf. auf diese schwerfällige Weise den einfachen Begriff: Herrscherin von Massa umschrieben, noch ist die Constr. selbst ohne Bedenken, es fehlt, wie *Del.* hervorhebt, an Beispielen dafür, dass בן Träger eines solchen Attributivsatzes als seines virtuellen Genitivs ist, zudem ist ja der Eigennamen יָקֹבֶה ohne jedes Bedenken. *Del.* will dies מֶשָׁא nach dem Arab. erklären: wie man قَيْسُ عَيْلَانَ Kais des Stammes 'Ailân sagt, so heisst es hier ähnlich: Worte Agurs des Sohns Jakes des Stammes

resp. der Landschaft Massa, der Artikel sei vor Massa wohl deshalb geblieben, weil die Appellativbedeutung dieses Namens, etwa die Erhebung, noch nicht erloschen war. Aber diese Art des Ausdrucks ist eine rein arabische, das Hebräische bietet dafür keine sichere Analogien, denn das von *Mühlau* herangezogene בית לחם 2 Sam. 23, 24 ist fraglich, da hier wahrscheinlich nach 1 Chron. 11, 26 מבית לחם zu lesen ist. *Mühlau* selbst und früher *Del.* haben deshalb auch einer andern Auffassung den Vorzug gegeben, sie wollten lesen: מִמְּשָׁא, eine Conjectur, die völlig ohne Bedenken wäre, wenn wir sicher wüssten, dass מִשָּׂא Name einer Stadt oder Landschaft gewesen. *Wetzstein* hat nämlich *Mühlau* gegenüber darauf aufmerksam gemacht, dass die Massäer gewiss wie die übrigen Ismaeliterstämme Halbnomaden waren, die kein grösseres Land als ausschliessliches Eigenthum besaßen und deren Hauptort vielleicht gar nicht ihren Namen trug, wie *Wetzstein* denn in der That in der syrischen Wüste verschiedene Nomadenstämme traf, die keinen Ort hatten, der nach ihnen genannt war, nur in wenigen Fällen, wo ein Stamm Jahrhunderte lang um eine Ortschaft gehaust, scheint an dieser der Volksname haften geblieben zu sein vgl. *Del.* Diese Bedenken wären bei der Conjectur *Bunsens* und *Bötsch's* beseitigt, welche מִמְּשָׁאִי lesen wollen, der Ausfall eines derartigen י würde sich von der masorethischen Auffassung von 31, 1 aus leicht erklären. Zu בן vgl. *Ev.* § 213 c. Der Artikel in הגבר kann schwerlich den Zweck haben, auf den eben genannten אגור zurückzuweisen, dafür wäre doch wohl das Demonstrat. erforderlich, auch begriffe man nicht, warum nicht einfach das nom. propr. gesetzt wäre, vielmehr ist הגבר wohl mit *Mühl.* *Del.* gattungsbegrifflich zu fassen: der Mann, wie er zu sein pflegt, selbstverständlich ist, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nur an den ernsten, auf Gott gerichteten zu denken, er muss bekennen, dass seine Mühe Gott zu ergründen vergeblich gewesen ist. Demnach ist 30, 1 zu übersetzen: *Worte Agurs, des Sohnes, des Jake des Massäers; Ausspruch des Mannes: ich habe mich abgemüht, o Gott, ich habe mich abgemüht, o Gott und bin hingeschwunden.* — Die Form der Sprüche in diesem Theil ist eine sehr mannigfaltige, neben dem Zweizeiler V. 10 finden wir den Vierzeiler 5f. 17, den Fünfzeiler 32f., aber auch eine Priamel V. 11—14, sowie verschiedene über mehrere Verse sich erstreckende kleine Lieder V. 1—6. 21—23. 24—28. 29—31 u. s. w. — Offenbar aus derselben Quelle wie C. 30 stammt auch C. 31, 1—9.

6. Cap. 31, 1—9. Ueber die Ueberschrift: *Worte des Lemuel des Königs von Massa* haben wir schon gesprochen. Sie führt einen Spruch von 8 Versen ein; der Parallelismus zeigt sich in der Wiederholung derselben Gedanken, bisweilen fast derselben Wörter in den verschiedenen Gliedern.

7. Cap. 31, 10—31. Das alphabetische Lied. Alle Verse desselben sind fast von gleichem Umfange. Der Parallelismus ist dem in den Psalmen, besonders dem in einigen alphabetischen Liedern der Psalmen, ganz gleich.

Die Ueberschrift, welche jetzt an der Spitze des ganzen Buches

steht, nimmt auf die anderen Verfasser als dem Salomo zugeschriebenen Sprüche keine Rücksicht. Sie verheisst nur Sprüche des Salomo. Hierauf müssen wir später zurückkommen.

§ 3. Entstehung der einzelnen Theile unseres Buches und ihr Verhältniss zu einander.

Die Ueberschriften sagen uns zwar, dass nicht alle Sprüche unseres Buches von demselben Verfasser herkommen, aber über die Entstehung einzelner Theile desselben geben sie keine Nachricht. Denn wenn auch einmal C. 25, 1 ausdrücklich angegeben wird, dass die Sprüche C. 25—C. 29 aus anderen Schriften zusammengestellt sind, und C. 22, 17 Sprüche verschiedener Verfasser verheissen werden, so vermissen wir doch jede Angabe darüber, ob die Sprüche der ersten beiden Sammlungen von ihren Verfassern geordnet oder erst von späteren gesammelt sind. Es drängt sich uns daher die Frage auf, ob wir aus Form und Inhalt der Sprüche genaueres über die Entstehung der einzelnen Theile ermitteln können.

1. Cap. 1, 8—C. 9. *Bertheau* behauptete, dass uns in diesem Theile kein aus einem Guss entstandenes Werk vorliege, sondern eine Sammlung verschiedener Spruchdichter, welche alle den Zweck haben, den Jüngling für gute Lehren empfänglich zu machen und zum Streben nach dem Besitze der Weisheit zu begeistern. Diese Ermahnungen seien gewiss zum Theil ursprünglich Einleitungen zu grösseren Spruchwerken gewesen, wofür er sich theils auf den Abschnitt 6, 1—19 theils auf die sehr ähnlichen Anfänge vieler Absätze z. B. 3, 1 ff. 5, 1 ff. 6, 20 ff. 7, 1 ff. berief. Hauptsächlich hat *Berth.* die Einheit unserer Capp. aus drei Gründen geläugnet, 1) der Verschiedenheit in der Form, vgl. § 2. 2) dem Unterschied in der Satzbildung und der ganzen Haltung der Sprache 3) der Unterbrechung des Zusammenhanges durch den Abschnitt 6, 1—19 (vgl. die Exegese dieser Stelle). Auch später (vgl. *Schenkel's* Bibellexicon V, 368 ff.) hat *Berth.* im Wesentlichen ebenso über diese Capp. gedacht, wenngleich er nicht mehr mit derselben Entschiedenheit die Einheit zu negiren wagte. Mit Recht ist dieselbe von allen, welche in den beiden letzten Jahrzehnten sich eingehender mit unserm Buch beschäftigten, festgehalten, verschiedene Gründe zwingen zu diesem Schluss. Dahin gehört zunächst eine Reihe von Worten und Ausdrücken, die nur in diesen Capp. unsers Spruchbuches sich finden: wie גִּירָוּת 1, 9. 3, 3. 22. 6, 21. לוֹיָהּ דָּן 1, 9. 4, 9. מִזְמָה im Sing. 1, 4. 3, 21. מַעֲגָל 2, 9. 4, 11. 26. מַעֲגֵלָה 2, 15. 18. 5, 6. 21. עֲקֻשׁוֹת 4, 24. 6, 12. עִרְמָה 1, 4. 8, 5. 12. פֶּלֶס 4, 26. 5, 6. 21. שֹׁטָה 4, 15. 7, 25. Verwandt damit ist 2) die andere Erscheinung, dass wir hier einen öfter wiederkehrenden Gedanken auf dieselbe oder doch ganz ähnliche Weise ausgedrückt finden vgl. 1, 16 u. 6, 17^b. 18^b; 2, 16^a u. 7, 5^a; 2, 11. 4. 6; 3, 8^a. 4, 22^b; 3, 15^a. 8, 11^a; 4, 22^a. 8, 35^a; 5, 5. 7, 27; und 1, 8. 9. 6, 20. 21; 1, 7. 9, 10; 1, 29. 30. 5, 12; 2, 16. 6, 24. 7, 5; 3, 13. 8, 35^b; 3, 23^a. 24^a. 6, 22; 3, 23. 4, 12 3) weisen auf die-

selbe Hand bestimmte hier öfter wiederkehrende grammatische Eigen-
thümlichkeiten, so die Fortsetzung eines Sing. durch den Plur. im sich
anschliessenden Partic resp. beim Suff. vgl. 1, 11. 12. 2, 12. 13 oder
die Verbindung des Subj. eines Nominalsatzes mit dem Sing. des
Praed. 3, 18. 35; bisweilen finden wir auch bei ihm eine gewisse
Unbekümmertheit um Genus und Person vgl. 2, 10. 3, 1. 2; 1, 22.
28 u. s. f. 4) zeigt sich hier auch durchgehend derselbe Character des
Stils, wir finden hier einen Reichthum von Worten für dieselben Be-
griffe: מוֹלֵל, דַּבָּר, אָמַר; נְתִיבָה, מַעֲגָלָה, מַעֲגָל, הֶדְדָּה, אֶרֶץ; הַיָּדִים u. אֲחֵבִים;
נָאָה, מִרְפָּא וּרְפָאוֹת; פָּתָא u. פָּתַע; פְּתִיחוֹת u. פָּתַח; גָּאוֹן, גָּאָה;
von der Fülle von Synonymen für חכמה etc. Derartige Synonyma ver-
bindet er gern mit einander 5, 14 בתוך קהל ועדה; 5, 11 בכלות בשרך
6, 7 ושארך u. במשלך 7, 9 קצין שטר ומשל 6, 7 vgl. 5, 19,
8, 31 etc.; nicht selten finden sich auch bei ihm kurz hinter einander
dieselben Ausdrücke wiederholt, so bietet der Abschnitt 1, 21—31
dreimal das Verb. קרא, תוכחת, zweimal בבוא אידכם resp. בבוא אידיכם,
שנא דעת, עזתי und לא אבה; ähnlich haben wir in 8. 32—34 dreimal
שמע, zweimal שמר und אשרי etc. Schon Del. hat mit Recht darauf aufmerk-
sam gemacht, wie diese aufgelöste, in die Länge und Breite sich er-
giessende, in Wiederholungen sich gefallende Darstellung auf das engste
mit der poetischen Form unserer Capp. zusammenhängt. Wohl finden
sich einzelne Sprüche in der straffen Form des Maschal, aber auf die
Dauer vermochte der Dichter sich in dieser bei seiner eigenthümlichen
Breite der Darstellung und seinem mehr ermahnenden und predigenden
als eigentlich belehrenden Ton nicht zu halten, so kommt er dazu
durch eine ganze Reihe von Versen einen Gedanken fortzuspinnen und
jene im ganzen Alten Testament einzigartige Periode im zweiten Cap.
zu bilden. Ist sonach aus dieser unserm Stück eigenthümlichen Form
keineswegs mit Berth. auf eine Mehrheit von Verfassern zu schliessen,
so ebensowenig aus der andern Thatsache, dass sich mannigfache
Wiederholungen in unsern Capp. finden, denn näher betrachtet be-
ziehen sich dieselben auf den Ausdruck so einfacher Dinge, dass wir
wohl begreifen können, wie derselbe Mann, der auch sonst Wieder-
holungen derselben Worte und Wendungen nicht scheut, sich repetirt,
nicht aber, wie mehrere den Ausdruck von zum Theil so elementaren
Gedanken einem andern sollten abgeborgt haben vgl. 1, 8^b. 6, 20^b
מנכריה 2, 16^b. 7, 5^b ומצותי תצפן אחד 7, 1^b. 2, 1^b. אל תטש תורת אמך
3, 15^b. 8, 11^b בה לא ישור כל (הפצים) הפציד 4, 4^b. 7, 2^a
שמר מצותי וחיה 5, 7^a. 7, 24^a. 8, 32^a לי שמעו בנים ועתה בנים vgl. 4, 5^a.
4, 7. 9, 4. 9, 16. Dazu kommt endlich als letzter und schwer-
wiegendster Beweis die sämtlichen Capp. dieses Abschnittes gemein-
same Einheit des Gegenstandes: in positiver Beziehung wollen die-
selben mahnen, die Weisheit zu suchen und auf ihre Lehren zu achten
(vgl. 1, 20 ff. C. 8. 9 etc.), in negativer wollen sie vor dem Verkehr
mit der Ehebrecherin und Buhlerin warnen vgl. 2, 16 ff. 5, 3 ff.
6, 24 ff. 7, 5 ff. 9, 13 ff. Nimmt man die im Wesentlichen ziemlich
gleiche Art, wie diese Gedanken abgehandelt werden, hinzu, so kann
kaum ein Zweifel darüber sein, dass unsere Capp. einem Verf. ange-

hören, *Bertheaus* Annahme vermag die eben berührten Punkte nicht genügend zu erklären. Vollends kann davon keine Rede sein, dass die einzelnen Theile, aus denen unsere Capp. zusammengesetzt sind, einst als Einleitungen gedient hätten. Nirgends tragen diese den Character einer Einleitung an sich, sind vielmehr durchaus in sich geschlossen und abgerundet und wo dazu gemahnt wird, auf die Lehren der Weisheit zu hören, da folgen diese auch sogleich vgl. 1, 10 ff. 20 ff. etc. *Berth.* hat sich hauptsächlich auf die Sprüche 6, 1—19 berufen, „es ist, als ob ein Sammler, dem eine Reihe ähnlicher Sprüche vorlag, sich plötzlich besonnen habe, dass seinem Plane gemäss die Aufzählung derselben an diesen Ort noch nicht gehöre und deshalb plötzlich abgebrochen habe“, in der That zu viel Gedankenlosigkeit und zu wenig Besonnenheit für einen Mann wie den Verf. resp. nach *Berth.* den Sammler unserer Capp. vgl. auch die Vorbemerkungen zu Cap. 6.

2. Cap. 10 — 22, 16. Durch Umfang und Inhalt der wichtigste Theil unseres Buches. Nach der Ueberschrift sind die Sprüche in diesen Capiteln von Salomo verfasst. Von vornherein halten wir es weder für unmöglich, dass *ein* Mann so viele Sprüche verfasst habe (vgl. *Eichhorn* Einleitung 5ter Band § 633.), noch auch für unglaublich, dass Salomo ihr Verfasser sei. Aber so viel steht bei näherer Betrachtung bald fest, dass sie in der Ordnung oder Unordnung, in welcher sie vorliegen, nicht von dem Verfasser, wenn sie anders von *einem* Verfasser gedichtet sind, niedergeschrieben sein können. Denn 1) der Verfasser von Sprüchen kann sich nicht von solchen Aeusserlichkeiten, wie das Vorkommen gleicher oder ganz ähnlicher Wörter, welche, wie oben S. XII f. gezeigt ist, in sehr vielen Fällen bei der Zusammenstellung der Sprüche bestimmend eingewirkt haben, in dem Fortschritt seiner Arbeit leiten lassen. Wir erkennen in der uns vorliegenden Anordnung dieser Sprüche den Sammler, der sich, um seinem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen, an äussere Merkmale anlehnt. 2) Einzelne Sprüche oder Spruchglieder kommen an verschiedenen Stellen dieses Theils in ganz gleicher oder ähnlicher Form vor; so z. B. finden wir 14, 12 in 16, 25 (vgl. auch 21, 2^a) wieder; 10, 1. 15, 20; 14, 20. 19, 4; 16, 2. 21, 2; 19, 5. 9; 20, 10. 20, 23; 21, 9. 21, 19 stimmen fast ganz mit einander überein oder geben denselben Gedanken mit ähnlichen Worten, ebenso entsprechen sich 10, 2 u. 11, 4 sowie 13, 14 u. 14, 27, nur dass der Gedanke im zweiten Spruch ein wenig geändert ist. In andern Sprüchen decken sich wenigstens einzelne Glieder, so 10, 15^a u. 18, 11^a. 10, 6^b u. 10, 11^b; 10, 8^b. 10, 10^b; 15, 33^b. 18, 12^b oder sind doch fast gleichlautend 11, 13^a. 20, 19^a; 11, 21^a. 16, 5^b; 12, 14^a. 13, 2^a; 14, 31^a. 17, 5^a; 16, 18^a. 18, 12^a; 19, 12^a. 20, 2^a. Solche Wiederholungen in einem Werke, welches unmittelbar aus der Hand des Verfassers hervorgegangen ist, zu finden, können wir nicht erwarten. — Wenn wir demnach die Sprüche in unseren Capiteln dem Fleisse eines Sammlers verdanken, so müssen wir gleich weiter sagen, dass er sie aus verschiedenen, sei es nun schriftlichen sei es mündlichen Quellen, schöpfte, möglicherweise aus sehr vielen. Von diesen Quellen wissen wir nichts.

Wahrscheinlich ist es aber, dass sie nicht immer die salomonische Abfassung der Sprüche, welche der Sammler ihnen entnahm, auf sichere Weise beglaubigten, um so wahrscheinlicher da der Sammler deutlich sehr viele Sprüche aus seinem Gedächtnisse niederschreibt. So lag, selbst wenn er das Streben hatte nur salomonische Sprüche zusammenzustellen, für ihn die Gefahr nahe, dass er mit ihnen zugleich Sprüche anderer Verfasser in seine Sammlung aufnahm. Und dass wirklich in ihr Sprüche verschiedener Verfasser vorhanden sind, bestätigt eine genauere Betrachtung. Denn 1) finden wir denselben Gedanken häufig in sehr vielen Sprüchen wieder. Wir brauchen hierfür nicht Beispiele aufzuführen, da jedes Capitel sie darbietet. Es ist nicht anzunehmen, dass *ein* Verfasser so viele Variationen desselben Thema vorgetragen hat. 2) Häufiger treten uns zwei Sprüche entgegen, in denen bei sonstiger Verschiedenheit dasselbe Glied sich wiederfindet (vgl. die oben angeführten Beispiele), als wäre nur ein Theil des Spruches im Gedächtniss geblieben und dann von einem anderen Dichter auf neue Weise wiederum zu einem ganzen Spruch ergänzt. Auch sind nicht selten kleinere Bestandtheile der Sprüche in anderen wiederholt vgl. z. B. 16, 28 und 17, 9. 19, 25 und 21, 11 was ebenfalls auf Benutzung früherer Sprüche bei Anfertigung neuer hinzuweisen scheint.

3. Cap. 22, 17 — Cap. 24. Die Angaben in 22, 17 und 24, 23, dass hier Sprüche verschiedener Verfasser vereinigt sind, werden, dem oben gesagten gemäss, dadurch bestätigt, dass auch hier in verschiedenen Sprüchen ganz gleiche oder ähnliche Glieder sich finden; vgl. 22, 28^a mit 23, 10^a; 22, 23^a mit 23, 11; 23, 3^a mit 6^b. 23, 18 mit 24, 14; 23, 17 mit 24, 1. Auch kommen einzelne Sprüche und Spruchglieder in den anderen Theilen unseres Buches wieder vor, so war 24, 20^b schon 13, 9^b da, 24, 23^b kommt 28, 21 wieder vor, ebenso stimmen die Verse 24, 33 f. fast wörtlich mit 6, 10. 11, doch ist der Zusammenhang ein anderer und vielleicht ursprünglicher als an jener Stelle. Der Sammler leitet die von ihm gesammelten Sprüche der Weisen selbst ein 22, 17—21; dass er selbst ihnen durch die neue Ueberschrift 24, 23 *גם אלה להכמים* einen Nachtrag hinzufügte, ist schwerlich anzunehmen, da man in diesem Fall nicht recht begriffe, warum er diese Ueberschrift gesetzt und nicht einfach die Sprüche 24, 23 ff. an die vorhergehenden angefügt hätte.

4. Cap. 25, 1 — Cap. 29. Diese von den Männern des Hisqia veranstaltete Sammlung zeigt gleich, dass die Sammlung in C. 10 — 22, 16 nicht von ihnen verfasst ist. Denn es kommt hier eine ganze Menge von Sprüchen vor, welche ganz so oder mit geringen Abweichungen schon in jener Sammlung stehen, vgl. 25, 24 mit 21, 9; 26, 13 mit 22, 13; 26, 15 mit 19, 24; 26, 22 mit 18, 8; 27, 12 mit 22, 3. 27, 13 mit 20, 16; 27, 15 mit 19, 13; 27, 21 mit 17, 3; 28, 6 mit 19, 1; 28, 19 mit 12, 11. 29, 13 mit 22, 2; 29, 22 mit 15, 18. Hingegen finden wir Wiederholung eines Spruches des dritten Theiles nur einmal, vgl. 28, 21 mit 24, 23. Wiederholung eines Spruches in diesem Theile selbst kommt nur einmal mit ganz geringer Veränderung vor 26, 12 und 29, 20. *Del.* hat a. a. O.

S. 23 behauptet, dass die Männer des Hisqia die ältere Sammlung 10, 1 — 22, 16 gekannt hätten, nur so lasse es sich erklären, warum sie eine so grosse Zahl sicher ächt salomonischer Sprüche, die wir 10, 1 — 22, 16 treffen, unberücksichtigt gelassen haben, aber diese Meinung ist wenig wahrscheinlich, da man in diesem Fall den Zweck der für eine so kleine Sammlung ziemlich zahlreichen Wiederholungen nicht begriffe, auch *Del.* hat keine Antwort auf diese Frage gegeben. Der von ihm hervorgehobene Punkt ist freilich auffallend, aber wir wissen ja auch nichts von den Gesichtspunkten, von denen sie sich leiten liessen, sowie von den litterarischen Verhältnissen der damaligen Zeit, so dass wir mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln darauf verzichten müssen jedes Räthsel zu lösen, jedenfalls wird *Del.*'s Lösung durch die vorher geltend gemachte Schwierigkeit sowie durch die Thatsache dass die einander gemeinsamen Sprüche öfter im Ausdruck differiren unmöglich. *Hitzig* a. a. O. S. 302 und im Comment. S. 258 sagt: „es weisen viele, besonders sprachliche Gründe darauf hin, dass die Sprüche C. 25—29 in Nordisrael ursprünglich zu Hause sind.“ Er erklärt diese Erscheinung daraus, dass die Männer des Hisqia nach der Katastrophe des Zehnstämmereichs den Auftrag von ihrem Könige erhalten hätten, die redenden Zeugen der Bildung und Weisheit des untergegangenen Brudervolkes, die Sprüche im Volksmunde und auch die litterarischen Denkmäler desselben zu sammeln. Wir wollen es nicht völlig in Abrede stellen, dass vielleicht der eine und der andere Spruch hier seine Heimath hat vgl. 25, 13. 28, 2, jedenfalls ist die Behauptung *Hitz.*'s eine übertriebene, wie denn auch die von ihm beigebrachten Gründe keineswegs beweisen, was sie beweisen sollen. So soll 25, 11 der ephraimitische Ausdruck sein für den judäischen 15, 23; מַלְאִי 25, 12 finde sich nur noch beim nordisraelitischen Schriftsteller, ebenso שָׁחַל 26, 13 nur noch bei Hosea und in dem sicher von einem Ephraimiten verfassten Buche Hiob; סָתַר endlich, wovon das Passiv 27, 5, für das so häufige הִסְתַּר stehe nur noch Jes. 16, 3 im Orakel des Jonas. Abgesehen von der völlig willkürlichen Behauptung betreffs 25, 11 reichen diese drei Ausdrücke, selbst wenn man sie als nordisraelitische ansehen müsste, was bei allen dreien höchst zweifelhaft ist, zur Beweisführung sowenig aus wie der andere aus der Thatsache genommene Grund, dass alle auf Gesetz und Gottesdienst sich beziehenden Ausdrücke hier fehlen, auch in den andern Theilen unsers Buches sind diese selten, zudem würde ja auch dieser Grund zu viel beweisen, denn auch in Nordisrael fehlte beides doch nicht ganz vgl. Hosea.

5. Cap. 30. Ob die Worte des Agur nur Auszüge aus einem grösseren Spruchwerke desselben sind oder ob sie, wie sie uns vorliegen, von dem, welcher sie dem Buche der Sprüche hinzufügte, vorgefunden wurden, können wir nicht sagen. Dass die Worte des Lemuel derselben Quelle entnommen sind wie die Worte des Agur wird man sowohl aus den Ueberschriften C. 30, 1 und C. 31, 1 als auch aus dem Inhalt folgern dürfen. Hingegen ist das Lied 31, 10—31 sicher aus einer anderen Quelle geschöpft, da es von der fremdartigen Eigenthümlichkeit der Worte des Agur und Lemuel nichts besitzt.

§ 4. Alter der einzelnen Theile unseres Buches.

Ein fester Punkt, von dem wir bei der Bestimmung des Alters der einzelnen Theile ausgehen können, ist uns in 25, 1 gegeben, nach welcher Nachricht diese Sammlung Salomonischer Sprüche auf Anordnung des Königs Hisqia zu Stande kam, an der Richtigkeit dieser Nachricht zu zweifeln haben wir durchaus keinen Grund. Aber wenn wir auch von dieser Ueberschrift, welche uns den Beweis giebt, dass diese Sprüche schon in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts als Salomonische galten, ausgehen, damit haben wir doch keine Gewähr dafür, dass sie mit Recht so angesehen wurden, vielmehr wird es Aufgabe der innern Kritik sein, das festzustellen. Aus innern Gründen aber ergibt sich mit Nothwendigkeit, dass davon keine Rede sein kann, diese Sprüche sämmtlich auf Salomo zurückzuführen. Eine Reihe unter ihnen tragen nach Inhalt wie Form durchaus das Gepräge der alten Zeit, was namentlich von vielen zweigliedrigen Sprüchen in C. 28. 29 gilt, aber die bei weitem meisten gehören doch einer späteren Zeit an, darauf führt zunächst die Form, der einfache, strenge Parallelismus, die gedrungene Art der Darstellung, wie sie den ältesten Sprüchen eigenthümlich sind, haben hier an vielen Stellen aufgehört, der Gedanke ist öfter über mehrere Verse ausgedehnt, ja es finden sich 25, 23—28 und 27, 23—27 zwei Spruchreden, in denen eine ganze Reihe von Versen zur Darstellung eines Gedankens vereinigt sind, Eigenthümlichkeiten, welche zweifellos auf eine spätere Zeit weisen, als verschiedene Umstände auf die Spruchpoesie umgestaltend einwirkten. Dazu kommt ferner der Inhalt, welcher für viele Sprüche eine salomonische Abfassung unmöglich macht, es tritt hier, wie *Nöldeke* a. a. O. S. 163 sagt, der Standpunkt der *misera contribuens plebs* gegenüber den Königen und Machthabern hervor, wie er in den Sprüchen eines Königs selbst nicht erscheinen konnte, ja wenn hier von dem Uebel der Vielherrschaft 28, 2 öfter von dem Aufkommen der Ungerechten 28, 12. 28. 29, 2. 16 von der Bedrückung seitens der Könige und Fürsten 28, 3. 15. 16 die Rede ist oder betont wird, wie nichts verderblicher sei als böse Rathgeber und Lügner in des Königs Nähe 25, 4 f. 29, 12, so geht aus alledem klar hervor, dass wir nicht nur Sprüche Salomo's in unserer Sammlung haben, sondern dass hier Erfahrungen durchleuchten, wie sie unter der Regierung von Männern, wie Ahas und Anderen vom Volk tausendfach gemacht werden konnten. Aus diesen Gründen ist auch die ältere Anschauung, als hätten wir hier nur Salomo-Sprüche, fast allgemein aufgegeben, nur *Keil* sträubt sich noch gegen dies Resultat.

Durch Vergleichung mit dieser Hisqia-Sammlung lässt sich ungefähr das Alter der andern Salomo-Sprüche 10, 1—22, 16 feststellen, mit Recht haben *Ewald*, *Bleek*, *Delitzsch* u. A. die letztere Sammlung für einen älteren Bestandtheil unseres Buches erklärt. Darin freilich können wir *Ewald* nicht beistimmen, dass die älteste Form des Kunstspruchs der antithetische Zweizeiler ist, wie ihn die Capp. 10, 1—22, 16 in grosser Fülle bieten, und dass die andern Arten des Zwei-

zeilers schon von abnehmender Kraft Zeugnis geben, denn es ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte man das Letztere behaupten und dem schöpferischen Geist derartige enge Grenzen ziehen wollte. Aber doch hat *Ewald* darin ohne Zweifel Recht, dass der Zweizeiler die älteste Form des Maschal repräsentirt und wir, nur die formelle Seite der Sprüche betrachtet, die Sammlung 10, 1—22, 16 als die ältere im Verhältniss zu C. 25—29 anzusehen haben. *Bertheau* hat sich diesem Schluss freilich dadurch zu entziehen gesucht, dass er behauptete, die Mannigfaltigkeit der Form in C. 25—29 im Verhältniss zu 10, 1—22, 16 schliesse die gleichzeitige Entstehung nicht aus, die bunte Mannigfaltigkeit dort erkläre sich eben daraus, dass die Männer des Hisqia es nicht wie der Verf. der zweiten Sammlung darauf anlegten, nur kurze in einem Vers sich vollendende Sprüche zusammenzustellen. Daran ist, wie schon oben gesagt, jedenfalls dies richtig, dass die Verschiedenheit des Parallelismus ob antithetisch oder synonym oder parabolisch etc. nicht ausschlaggebend für das Alter eines Spruches sein kann, aber darin irrt *Bertheau* offenbar, wenn er Spruchreden wie wir sie in C. 25—29 haben, für gleich ursprünglich hält wie die meisten in C. 10, 1—22, 16 vorliegenden Sprüche mit ihrem strengen Parallelismus und ihrer oft so knappen Ausdrucksweise. Aber, so könnte Jemand einwerfen, selbst zugegeben, dass die in den Sprüchen C. 10, 1—22, 16 uns entgegentretende Form die ältere ist, daraus folgt doch nicht, dass die dort vorliegenden Sprüche auch wirklich einer älteren Zeit angehören und die Sammlung älter ist als jene C. 25—29, auch ein späterer Dichter konnte ja wohl in gelungener Weise die ältere Form nachahmen und Jemand, der nach den Tagen des Hisqia lebte, konnte ja wohl eine derartige Sammlung schaffen, sei es dass er die dort vorliegende Form als besonderes Kennzeichen der salomonischen Zeit betrachtete, sei es dass er gerade für diese Art der Spruchpoesie eine besondere Vorliebe hatte. Dieser Einwand lässt sich nicht durch Vergleichung der beiden Sammlungen gemeinsamen Sprüche entkräften noch lässt sich die Frage dadurch zur Entscheidung bringen, denn eine solche Vergleichung ergiebt, dass keineswegs 10, 1—22, 16 immer die ursprünglichere Gestalt aufweist, vielmehr trägt, wie *Ewald*, *Bertheau* und andere gesehen, bald die Gestalt, in welcher die Sprüche in der vierten Sammlung, bald die, in welcher sie in der zweiten stehen, das Gepräge grösserer Ursprünglichkeit. Entscheidend dagegen ist die Verschiedenheit der historischen Situation, die wir aus den Sprüchen der beiden Sammlungen erkennen können. Die Aussprüche, die wir in der zweiten Sammlung finden, weisen uns offenbar in eine Zeit, da man das Königthum von seiner besten Seite kennen gelernt hatte: nach 16, 12 ist es den Königen ein Greuel, Frevel zu üben, und Gerechtigkeit wissen sie als die Stütze ihres Thrones 20, 8. 26; wer Aufrichtigkeit redet, ist des Königs Freund, gerechte Lippen und Herzensreinheit liebt er 16, 13. 22, 11; durch Liebe stützt er seinen Thron und Liebe und Treue schirmen ihn 20, 28 etc. Ganz anders in der hisqianischen Sammlung, hier gleicht nur 29, 14 den eben berührten, während eine Reihe anderer uns das Königthum von seiner

Nachtseite erkennen lassen. Fürst alles Verstandes bar und reich an Bedrückungssucht, heisst es 28, 16; eine andere Stelle redet von den Seufzern des gedrückten Volks 29, 2; eine noch andere vergleicht den gottlosen Herrscher mit einem brüllenden Löwen und einem gierigen Bär 28, 15; von Steuerdruck 29, 4, von Vielherrschaft 28, 2, von dem verderblichen Einfluss des ungerechten und unwahrhaftigen Herrschers 25, 5. 29, 12 reden andere Sprüche. Eine solche Zusammenstellung von Sprüchen kann unmöglich das Werk des Zufalls sein, mit Recht haben *Ewald*, *Kuenen* u. A. daraus geschlossen, dass 10, 1—22, 16 der guten Königszeit angehöre. Auch dagegen haben sich freilich *Bertheau*, *Reuss* u. A. gesträubt, der Erstere namentlich behauptete, dass die eben hervorgehobenen Missstände auch in 10, 1—22, 16 berührt werden, aber die von ihm herangezogenen Sprüche beweisen nicht, was sie sollen: 16, 14. 20, 2 weisen nur auf die aus des Königs Zorn hervorgehende Gefahr, 17, 8. 23. 19, 10 beziehen sich dagegen gar nicht auf ihn, dort ist von Bestechung der Grossen, hier von einem emporgekommenen Sklaven die Rede, der ja nie, weder in Israel noch Juda, König war; 11, 10. 11 reden von Segen und Fluch der Sünden sowie von der Freude über die an Gerechten wie Ungerechten sich vollziehende Gerechtigkeit, kommen also ebenfalls hier kaum in Betracht. Wollten wir aber auch *Bertheau's* Behauptung betreffs 16, 10. 12—15. 20, 28 zugeben, dass nämlich diese Sprüche, in denen die Hoheit und Würde dieses Königs in schönster Darstellung geschildert werden, deutlich genug auf das Unglück hinweisen, welches von schlechten Königen ausgehen kann, immerhin kann es doch nicht zufällig sein, dass dieser Hinweis gerade in diese Form gekleidet ist, sowenig zufällig, als die andere Thatsache, dass gerade derartige Sprüche, welche die Hoheit und Würde des Königs schildern, in der vierten Sammlung fast vollständig fehlen. Das alles macht jene oben von *Ewald* u. A. aufgestellte Behauptung unabweislich. Dafür dass die zweite Sammlung einer alten Zeit angehört sprechen auch andere Erscheinungen, so die hier uns entgegentretende Vorstellung von der Vergeltung, nirgends begegnen wir auch nur der Spur eines Zweifels an dem Glauben der älteren Zeit, Tugend wie Laster finden auf Erden ihre Vergeltung, das ist die durchgehende Voraussetzung. *Delitzsch* setzte die Sammlung in die Zeit Josaphats, ähnlich *Ewald*, doch wird sich schwerlich der Zeitpunkt mit Sicherheit feststellen lassen. Das gilt auch von den einzelnen Sprüchen, denn davon kann keine Rede sein, dass sämtliche Sprüche dieser zweiten Sammlung, wie noch zuletzt *Zöckler* gegen *Delitzsch* behauptet hat, Salomo zugehören. Wir treffen hier eine ganze Zahl von Sprüchen, in denen nicht ein König sondern andere über ihn reden oder die Erfahrungen voraussetzen, die Salomo fern lagen vgl. 14, 28. 16, 10. 14. 15. 20, 2. 26. 28, andere beruhen auf Lebensanschauungen, die wir schwer mit Salomo reimen können, so die über den Segen eines gottesfürchtigen Weibes etc. vgl. 18, 22. 19, 13. 14. 21, 9. 19, Sprüche, die meist die Monogamie voraussetzen, wovon Salomo nach allen geschichtlichen Erinnerungen sehr weit entfernt gewesen ist vgl.

22, 14. Immerhin wird eine nicht unbeträchtliche Zahl von Sprüchen in dieser zweiten Sammlung salomonisch sein.

Das ist anders mit dem ersten Theil unsers Buches C. 1, 7 resp. 8—C. 9, dieser will gar nicht salomonisch sein, nur bei dieser Annahme hat ja die Ueberschrift 10, 1 מְשִׁלֵּי שְׁלֹמֹה einen Sinn, denn die Behauptung *Keil's* (vgl. *Haevernick* Einleitung III S. 428), dass diese Ueberschrift gesetzt sei, weil nun Sprüche folgen, denen der Character des מְשִׁלֵּי in besonderer Weise eigene, ist eine ebenso haltlose Ausflucht wie die andere betreffs 24, 23 גַּם אֱלֹהִים לְחַכְמִים, wonach an Sprüche, die Weise angehen und für sie bestimmt seien, zu denken wäre; zudem machten ja Form wie Inhalt und theologischer Gehalt die Verfasserschaft Salomos für jene Capp. 1—9 unmöglich. Freilich haben *Hitz.* (a. a. O. S. 4 f.) und *Hooykaas* (a. a. O. S. 84 ff.) dieselben als ältesten Bestandtheil des Spruchbuches angesehen und zwar hat jener sie dem 9. Jahrhundert zugeschrieben. Er beruft sich dafür auf die Abhängigkeit dieses Abschnittes vom Canticum und die von 10, 1—22, 16 von unseren Capiteln. Aber selbst wenn das erste zweifelloser wäre als es ist, so ist doch damit nichts für die Entscheidung besagter Frage gethan, die andere Behauptung betreffs 10, 1—22, 16 ist aber entschieden unrichtig, andere werden weder in 19, 12^b einen Nachhall aus 3, 12^b zu erkennen noch auch einzusehen vermögen, wie 10, 1 an C. 9 anknüpft; vollends kann davon keine Rede sein, dass 18, 22 nach 8, 35 oder 14, 1 nach 9, 1 gebildet ist: in jenen ersten Stellen stimmen die beiden Halbverse überein aber nichts spricht dafür, dass 18, 22^b aus 8, 35^b stammt, denn 12, 2^a haben wir einen fast gleichlautenden Vers, warum also hätte der Verf. von 18, 22^b seinen Text aus 8, 35^b entlehnen und nicht nach 12, 2 bilden können? Und was 18, 22^a betrifft, so ist es, wie schon *Kuenen* geltend gemacht hat, an sich höchst unwahrscheinlich, dass ein Spruch von der als Person gedachten Weisheit das Original sei zu einem andern von dem Segen eines gottesfürchtigen Weibes. Nicht anders ist es mit 14, 1 und 9, 1 mag man auch dort wie hier חֲכָמָה lesen vgl. zu 14, 1; doch ist von keiner Abhängigkeit der Stelle 14, 1 von 9, 1 die Rede, denn bei aller Aehnlichkeit der Worte, wie verschieden sind doch die Gedanken! 9, 1 heisst es: die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ausgehauen ihrer Säulen sieben“, 14, 1 dagegen: „der Frauen Weisheit baut ihr Haus, aber Thorheit zerstört es mit eigenen Händen“, zudem ist die Redensart בְּנֵה בֵּיתָ ja eine so verständliche und häufige, dass um ihretwegen die Annahme einer Entlehnung völlig überflüssig ist. Genügen so die von *Hitz.* beigebrachten Gründe für den Beweis seiner Behauptung nicht, so ergeben sich bei sorgfältiger Vergleichung beider Theile andere, welche mit Nothwendigkeit fordern, den ersten für den später abgefassten zu halten. Wir sehen hier zunächst ab von der Form und den in der Sprache liegenden Schwierigkeiten, welche letzteren vgl. 4, 17, יְשִׁים 8, 4 *Hitz.* durch die Annahme von Einschübseln zu beseitigen gesucht hat, wir verweisen vielmehr vor allem auf die Verschiedenheit des Begriffes חֲכָמָה im ersten und im zweiten Theil, im letzteren ist sie, wie *Del.* treffend hervorhebt, nicht

bloss Bezeichnung einer sittlichen Eigenschaft sondern auch Ausdruck für die in der Gottesfurcht wurzelnde Wissenschaft, deren Streben es ist, die allgemeine den Menschen als solchen betreffende Wahrheit zu erkennen; anders in den Capp. 1—9, dort wird sie als selbständige Persönlichkeit gedacht, die schon vor der Weltschöpfung bei Gott war, als erstes seiner Werke von ihm geschaffen 8, 22—26, als er die Welt in's Dasein rief, war die Weisheit seine Werkmeisterin 8, 27—30, darnach treibt sie auf der Erde ihr Spiel unter den Menschenkindern 8, 31. Vergleicht man beide Anschauungen mit einander, so kann kein Zweifel darüber sein, dass die letztere eine spätere Entwicklungsstufe repräsentirt, sie ist Product der offenbar schon länger vorhandenen religiösen Speculation. Darauf führt auch die in C. 1—9 sich häufig findende Anrede des Weisheitslehrers an seinen Schüler als בן, die in C. 10, 1 ff. völlig fehlt, offenbar hatten zu jener Zeit von C. 1 ff. sich schon förmliche Weisheitsschulen herausgebildet, in denen derartige Ausdrücke gang und gäbe wurden. Diese Thatfachen entscheiden auch gegen die Ansicht von *Bertheau*, der den ersten und zweiten Theil unsers Buches von demselben verfasst sein lässt. Er wurde zu dieser Ansicht dadurch bestimmt, dass beide Abschnitte eine nicht unbeträchtliche Zahl von Wörtern und Ausdrücken gemeinsam haben: אנר 6, 8. 10, 5, אישון 7, 9. 20, 20, אחריה 5, 4. 4. 14, 12. 15, 13. 16, 25 etc. חבונה 5, 9. 11, 17. 12, 10. 17, 11, בינה 4, 1. 5, 7. 16, 16, אכזרי 2, 2. 3. 3, 19. 11, 12. 18, 2, זרה 2, 16. 5, 3. 20. 7, 5. 22, 14, חסר לב 6, 32, 7, 7. 9, 4. 10, 13. 11, 12. 12, 11 etc. חרש רע 3, 29. 6, 14. 12, 20. 14, 22, יוסיף לקח 1, 5. 9, 9. 16, 21. 23, יפיה 6, 19. 12, 17. 14, 5. 25. 19, 5. 9, נלוז 2, 14. 3, 32. 14, 2, מדנים 6, 14. 19. 10, 12, מרפא 4, 22. 6, 15. 12, 18. 13, 17. 14, 30. 15, 4, נסח 2, 22. 15, 2, ינקח 6, 29. 11, 21. 16, 5. 17, 5. 19, 5. 9, העז 7, 13. 21, 29, עץ חיים 3, 18. 11, 30. 13, 12. 15, 4, ערב und תקע neben- einander 6, 1. 11, 15. 17, 18, הפיק 3, 13. 8, 35. 12, 2. 18, 22. פרע 1, 25. 4, 15. 8, 23. 13, 18. 15, 32, פתאים resp. פתאים an vielen Stellen, קרץ 6, 13. 10, 10, קרה 8, 3. 9, 3. 14. 11, 11, ראשית 1, 7. 4, 7. 8, 22. 17, 14, רפאים 2, 18. 9, 18. 21, 16, שכל טוב 3, 4. 13, 15, תהפכות 6, 14. 19. 16, 28, שלח מדון (מדנים) 2, 21. 10, 30, ארץ mit שכן 2, 12. 6, 14. 8, 13. 10, 31f. 16, 28. 30, תורה 1, 8. 6, 23. 13, 14, תושיה 2, 7. 3, 21. 8, 14. 18, 1, תחבלות 1, 5. 11, 14. 12, 5. 20, 18 u. s. f. Aber neben diesen beiden Theilen gemeinsamen Ausdrücken finden sich doch auch eine Reihe anderer, welche den Cap. 1—9 eigenthümlich sind vgl. אישון, אחה, גרגרות, מזמה, מליצה, מעגל resp. מעגלה, שטה und פלס; nicht minder andererseits solche, welche nur die Capp. 10, 1—22, 16 bieten, so מקור חיים 10, 11. 13, 14. 14, 27, 16. 22 was um so auffälliger ist, da beide Theile עץ חיים haben, und auch מקור 5, 18 vorkommt, ferner מהתה 10, 14. 15. 29. 13, 3. 14, 25. 18, 7. 21, 15, סלף und סלף 11, 3. 13, 6. 15, 4. 19, 3. 21, 12. 22, 12. Nimmt man zu alledem noch die vorher berührte Verschiedenheit einzelner Begriffe wie חכמה, so kann darüber kein Zweifel sein, dass beide Theile nicht von der Hand desselben Mannes herrühren können, vielmehr muss Capp. 1—9 einer erheblich späteren Zeit angehören.

Darauf weist auch die ganze hier vorherrschende Art der Darstellung und der poetischen Form. Die strenge Form des Maschal mit seiner didactischen Tendenz ist zurückgedrängt und statt dessen die breitere Darstellung der Paraenese vorherrschend, bei der man deutlich den Einfluss der prophetischen Beredsamkeit erkennt, es bedarf keines ausführlicheren Nachweises, dass ein derartiger Periodenbau, wie er hier C. 2 und sonst vorliegt, erst durch die Entwicklung der prophetischen Beredsamkeit ermöglicht wurde. Mit der so gewonnenen Zeitbestimmung stimmt die ziemlich auffallende Berührung unseres Abschnittes, einerseits mit dem Deuteronomium andererseits mit dem Buche Ijob. Auf jene hat besonders *Del.* aufmerksam gemacht, welcher schrieb: „Wer hört, um nur eins hier zu erwähnen, in 1, 7 — C. 9 nicht das שמע 5 Mos. 6, 4—9 vgl. 11, 18—21 wiederklingen? Die ganze Eigenthümlichkeit dieses Lehrdichters ist deuteronomisch. Die Mahnreden 1, 7 — C. 9 sind innerhalb des Buches der Sprüche, was das Deuteronomium innerhalb des Pentateuchs. Wie dieses die Thora des mosaischen Gesetzes, so suchen jene die תורה der salomonischen Sprüche zu verinnerlichen und dem heranwachsenden Geschlecht in's Herz zu prägen.“ vgl. Herzog P. R. E. XIV S. 710. Comment. S. 29. In der That zeigt eine genauere Vergleichung die Verwandtschaft zwischen beiden Büchern, beide sind nicht nur verwandt in Darstellung und Abzweckung, sondern unser Buch zeigt auch im Inhalt mannigfache Anklänge an das Deut. vgl. Prov. 3, 3. 6, 20. 21. 7, 3 u. Deut. 6, 4—9. 11, 18—21, ja 3, 12 ist geradezu parallel mit Deut. 8, 5, zugleich macht *Kuenen* auf Deut. 4, 5—8 aufmerksam, wo der Deuteronomist ebenso sehr den Weisen die Hand reiche wie diese ihm in Prov. 3, 9. 10. Nicht minder haben auch *Ewald*, *Riehm.*, *Del.* u. A. auf die Abhängigkeit unserer Capp. von Ijob hingewiesen, während freilich *Hitzig* a. a. O. S. 4 *Kuenen* a. a. O. 98f. *Hooykaas* a. a. O. S. 98 das umgekehrte Verhältniss annehmen. Bei einer Reihe von Stellen wird sich die Frage kaum entscheiden lassen vgl. 8, 25^a Ij. 38, 6. 8, 25^b Ij. 15, 7; 8. 27. Ij. 26, 10; 3, 11ff. Ij. 5, 17 u. s. w., wohl aber verdienen die Stellen Prov. 3, 19 und 8, 22ff. Beachtung, in der letzteren liegt sehr wahrscheinlich eine Weiterbildung der in Ijob 28, 22 enthaltenen Lehre von der Weisheit vor, namentlich auch in so fern alles Recht und Gesetz auf Erden Ausfluss dieser Weisheit ist 8, 15f., sie zeigt, dass die Befolgung der Gebote Gottes der einzige Weg zum Glück ist vgl. 1, 20ff. 8, 1ff.; dort aber 3, 19 ist die Vorstellung, dass Gott durch die Weisheit die Welt geschaffen habe, wie *Riehm* hervorgehoben vgl. Zeitschrift f. luther. Theol. 1866 S. 304, so kurz ausgesprochen und steht äusserlich so abgerissen da, „dass man sich der Annahme nicht entschlagen kann, sie sei schon gangbar gewesen, resp. von dem Verf. anderswoher entlehnt, und zu seinem Zwecke, den hohen Werth der Weisheit anzupreisen, verwendet worden.“ Aber wie dem auch sei, jedenfalls können unsere Capp. und Ijob nicht zu weit von einander entfernt liegen, wie auch *Kuenen* zugegeben hat, wahrscheinlich gehören sie dem siebenten Jahrhundert an. Damit stimmt auch der historische Hintergrund unserer Capp., Warnungen

nicht das Glück der Frevler zu beneiden, sich nicht verführen zu lassen von denen, die den Gerechten nachstellen, nicht auf ihren Wegen zu gehen vgl. 1, 11 ff. 2, 11 ff. 3, 31. 4, 14 ff. etc. sind zwar zu allen Zeiten verständlich, hatten doch aber damals ihre besondere Bedeutung. — Von denselben Voraussetzungen aus ist *Delitzsch* freilich zu andern Resultaten gekommen, nach ihm gehört dieser Theil der Zeit Josaphats an, was mit seinen Ansichten über die Zeit der Abfassung von Deuteronomium und Ijob zusammenhängt, die wir nicht zu theilen vermögen, zudem spricht ja gegen *Del.'s* Ansicht über unsere Capp. auch das Verhältniss, in dem die hier vorwaltende Darstellung zur Entwicklung der prophetischen Beredsamkeit steht, wie oben angedeutet ist. So wenig wie *Delitzsch* können wir aber auch andererseits Männern wie *Hartmann*, *Valke*, *Meier* u. A. zustimmen, die mit der Abfassung dieses Theils bis in die nachexilische Zeit gehen. Offenbar lebte der Verf. nicht in derartigen gedrückten und kümmerlichen Verhältnissen, wie sie das nachexilische Juda viele Jahrzehnte lang durchzukosten hatte, sondern er befand sich in einer Umgebung, in der Ueppigkeit und Ausschweifung nicht gerade zu den Seltenheiten gehörten. Freilich fehlte es daran auch nach dem Exil nicht, aber derartige Zeiten der Wohlhabenheit fallen doch so spät, dass wir bis zu ihnen schon um des religiösen und theologischen Gehaltes unserer Schrift willen nicht gehen können, zeigt sich doch hier, um nur dies eine zu erwähnen, nicht eine Spur jener nachexilischen Engherzigkeit und Erstarrung, vgl. auch das in § 5 Bemerkte. Ist aber unsere Auffassung über das Alter von 1, 7—C. 9 richtig, so ist damit auch die Ansicht von *Hooykaas* zurückgewiesen, der a. a. O. S. 98—104 behauptet hat, dass das nördliche Reich die Heimath des Verfassers unserer Sprüche sei, ja selbst wenn man mit der Abfassung unseres Theils in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts zurückgehen wollte, so kann dennoch keine Rede davon sein, dass uns unsere Sprüche in das nördliche Reich weisen, denn die Gründe von *Hooykaas* sind durchaus hinfällig, weder Sprache noch Inhalt lässt sich dafür geltend machen, deshalb hat auch Niemand in diesem Punkt *Hooykaas* zugestimmt.

Bei den Sprüchen 22, 17—C. 24 kann die Frage, ob sie salomonisch seien, gar nicht in Betracht kommen, denn nach 22, 17 u. 24, 23 wollen sie das gar nicht sein, beide Abschnitte 22, 17—24, 22 und 24, 23—34 geben sich vielmehr als דברי חכמים, ein Zeugnis, das keine exegetische Kunst beseitigen kann (vgl. das oben gegen *Keil* Bemerkte). Beide Abschnitte sieht *Bertheau* als Werk desselben Sammlers an, was wir schon oben zurückgewiesen haben, weil man in diesem Fall nicht begriffe, was ihn dazu bestimmt hätte, die Sprüche 24, 23 ff. durch die Ueberschrift גם אלה לחכמים einzuleiten, sie weist uns offenbar darauf, dass 24, 23 ff. von einer andern Hand herrührt, wir werden demnach bei der Frage nach dem Alter beide Abschnitte gesondert behandeln müssen. — Was zunächst 22, 17—24, 22 angeht, so kann darüber kein Zweifel sein, dass dieser Abschnitt jünger als 10, 1—22, 16 ist, das ergibt sich schon aus der Verschiedenheit der poetischen Form, denn es treten uns hier im Wesentlichen dieselben Eigenthümlichkeiten entgegen, die

wir bei C. 1—9 und C. 25—29 dargelegt haben, die straffe Form des Parallelismus ist schon häufig verlassen, wir finden den Zusammenschluss mehrerer Verse zu einer Spruchrede u. s. w. Zu demselben Resultat führt aber auch eine Vergleichung der Verse, welche beide Abschnitte mit einander gemeinsam haben, denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Priorität den Versen aus 10, 1—22, 16 gebührt: so findet sich 22, 14^a wieder in 23, 27^a aber hier mit dem vorhergehenden Vers causal verknüpft und in 27^b mit weiterer Ausmalung des Bildes aus 27^a; 11, 14 haben wir 24, 5. 6, aber hier ist derselbe Gedanke in zwei Versen zum Ausdruck gekommen; endlich begegnen wir 13, 9 wieder in 24, 19. 20, der bildliche Ausdruck 'נִי רִשְׁעִים וְגו', der dort durch eine Antithese in's Licht gestellt wird, ist hier erklärt, zugleich findet sich die aus diesem Gedanken resultirende Folge in Form der Warnung. In der That ist denn auch über diesen terminus a quo kein Streit, wohl aber über den terminus ad quem. *Hitzig* hat (a. a. O. S. 226 f.) die Meinung zu begründen gesucht, dass diese Capp. der persischen Zeit angehören, er beruft sich dafür theils auf das aramaeische Sprachcolorit vgl. 22, 21, שִׁינִי קִשְׁטִי 23, 2, 22, 29 etc., theils auf einzelne Verse, so 23, 11 der überraschende Aehnlichkeit mit Jer. 50, 34 habe u. s. w. Aber jener erste Punkt zwingt zu dieser Auffassung nicht, denn die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass wir hier einzelne Sprüche vor uns haben, die in Nord-Israel entstanden sind, bei denen ein derartiger Sprachcharacter nicht auffallend wäre. Was aber 23, 11 und jene andern von *Hitz.* angezogenen Verse angeht, so beweisen auch sie nicht, was sie sollen, im Gegentheil machen verschiedene die Ansicht *Hitz.*'s unmöglich. 22, 29 beweist überhaupt nichts, 24, 11 würde seine Erklärung aus Jer. 38, 1 ff. finden; Jer. 50, 34 ist keineswegs mit Sicherheit als Original von 23, 11 anzusehen, die grössere Ausführlichkeit spricht eher für das Gegentheil. Vollends unmöglich für die persische Zeit sind Stellen wie 22, 28. 23, 10 und 24, 21, in jenen wird vor dem Verrücken von גְּבוּל עֵילָם, welchen die Väter gesetzt haben, gewarnt, was soll das nach dem Exil, wo nur ein kleiner Theil von Juda von den Zurückgekehrten bewohnt war? In 24, 21 aber wird Furcht vor Gott und dem König unmittelbar nebeneinander gestellt, das weist uns mit Sicherheit in die vorexilische und zwar ungefähr in die gleiche Zeit, in der 1, 7—C. 9 entstanden. Wie 3, 31 so wird auch hier 23, 17. 24, 1. 19 gewarnt, sich nicht über die Frevler, die doch vom Gericht Gottes getroffen werden, zu ereifern, wie dort so ist auch hier die Rede von Frevlern, welche den Gerechten nachstellen 24, 15 ff.; durch Sprüche wie 22, 22. 23, 1 ff. 24, 1. 19, die sich auf die Verhältnisse der Obrigkeit beziehen, 23, 26 ff. 4 f. etc. welche Zeitsünden erkennen lassen, werden wir auf Zustände geführt, wie sie in der That das siebente Jahrhundert unter Königen wie Manasse u. A. bot. Auch *Kuenen* ist derselben Ansicht, nur sucht er die Zeit dieser Capp. noch näher zu bestimmen, sie sollen jünger sein als C. 1, 7—C. 9 aber der von ihm erbrachte Beweis vgl. a. a. O. § 126, 7. 127, 19 bezieht sich nur auf 24, 23—34, die mit der

vorhergehenden Sammlung schwerlich von derselben Hand stammen. Anders als *Kuenen* sahen *Del.* u. A. die Sache an, sie schrieben 1, 7—C. 9 u. 22, 17—24, 22 derselben Hand zu, aber wir können uns nicht davon überzeugen, dass die Einleitung 22, 17—21 demselben angehört wie 1, 1—6 resp. 7. Schon *Berth.* hat mit Recht auf die verschiedene Art des Stils etc. aufmerksam gemacht: auf die Hervorhebung des Pronomens V. 19, נָעִים V. 18, Eigenthümlichkeiten, die sich in den folgenden Sprüchen wiederfinden. *Del.* hat den hierin gegen seine Ansicht liegenden Beweis durch die richtige Bemerkung zu entkräften gesucht, dass die Sprachform der gesammelten Sprüche von Einfluss auf die eigene Darstellung gewesen ist, aber ist es wirklich denkbar, dass der Verf. von C. 1—9, der, wie wir sehen werden, seine Sprache durch die in 10, 1—22, 16 hat beeinflussen lassen, auch durch diese kleine Spruchlese von kaum zwei Capp. so beeinflusst ist, dass sich das sofort in den wenigen Versen 17—21 zeigt? Zudem finden wir hier Ausdrücke, die weder 1, 1—6 noch überhaupt in CC. 1—9 vorkommen, obgleich dazu Gelegenheit genug war vgl. הכון על שפתי ושמר בבטן V. 18; endlich ist auch die Darstellung in 22, 17 ff. eine andere, hier findet sich durchweg die Anrede, die denkbar eindringlichste Mahnung, dort C. 1, 1 ff. ist von denen, welche die Weisheit sich aneignen sollen, durchweg in der dritten Person die Rede, wie wir überhaupt 1, 1—6 den eindringlichen Ton vermissen. Aus all diesen Gründen müssen wir die Verschiedenheit der Verf. von 1, 1—6 und 22, 17—21 *Del.* gegenüber festhalten.

Was oben über die Altersbestimmung von 22, 17—24, 22 gesagt ist, das gilt auch von dem Nachtrag 24, 23—34, er ist ungefähr gleichzeitig mit 1, 7—C. 9 und 22, 17 ff. Näher lässt sich das Alter dieses Nachtrages durch Vergleichung von 24, 33. 34 und 6, 10. 11 bestimmen; da in der letztern Stelle zweifellos die bessere Lesart vorliegt — die freilich in 24, 33f. durch einen Abschreiber geändert sein könnte — auch der Zusammenhang ein ursprünglicherer ist als in 24, 33, so hat dem Verf. dieses Nachtrags wahrscheinlich C. 1—9 schon vorgelegen.

Die beiden Stücke C. 30. 31, 1—9, die offenbar zusammengehören, sollen nach *Hitzig* (a. a. O. S. 312) *Bertheau* u. A. bald nach Hisqia abgefasst sein. Diese Meinung steht in engem Zusammenhang mit der oben dargelegten Anschauung *Hitzigs* von der Gründung des Königreichs Massa durch Simeoniten in den Tagen Hisqias. Da wir uns jedoch aus mannigfachen Gründen von der Richtigkeit dieser Hypothese nicht überzeugen konnten, so fällt damit auch für uns diese Altersbestimmung unsers Stückes. Leider fehlt es an deutlichen Anzeichen, aus denen wir die Zeit der Entstehung mit Sicherheit ermitteln könnten, nur so viel ist klar, dass es sich nur um zwei Möglichkeiten handeln kann, um die letzten Zeiten vor dem Exil oder um die nach-exilische Zeit. Zum Beweis dafür kann man sich weniger auf die unserm Stück eigenthümliche Sprache berufen vgl. מלכין 31, 2, בר 31, 3 etc., sie könnte dadurch bedingt sein, dass eben die meisten unserer Sprüche aus einer Gegend stammen, welche nicht die reinere

Sprache des südlichen Reichs sondern einen Dialect sprach, der mannigfache Bestandtheile sowohl der Sprache der Aramaer wie der Araber in sich aufgenommen hatte, wohl aber weist darauf die Kunstform dieser Sprüche, wir finden hier nichts mehr von der urwüchsigen und schöpferischen Kraft der Blüthezeit der Spruchpoesie, sondern das deutliche Bestreben in möglichst kunstreicher und oft räthselhafter Weise die Gedanken in einzelnen kleinen Spruchliedern zur Darstellung zu bringen, man lese nur Sprüche wie 30, 15 ff. 18 ff. 24 ff. 31. 2 u. s. w., und man wird keinen Augenblick darüber in Zweifel sein können, dass diese weit hinter allen andern Erzeugnissen unsers Buches zurückstehen und nur aus einer Zeit zu verstehen sind, wo alle schöpferische Kraft auf diesem Gebiet dahin war. Auch der Inhalt weist uns in späte Zeit, denn in 30, 1 ff. finden wir ein so scharf ausgeprägtes Bewusstsein von der Unzulänglichkeit menschlichen Erkennens in Bezug auf Gott und göttliche Dinge, wie nur in den späteren Erzeugnissen der Chokma-Literatur in Ijob und Kohelet, dazu tritt hier V. 5f. der Gedanke einer schriftlich fixirten göttlichen Offenbarung, von der nichts fortzunehmen und zu der nichts hinzuzusetzen ist, ein Gedanke, den wir so zuerst im Deut. 4, 2. 13, 1 finden, wir werden demnach wohl zweifellos in die nachdeuteronomische Zeit gewiesen. Auch *Delitzsch* ist zu demselben Resultat gekommen, er schreibt von diesen Stücken: „sie können nicht vor dem Ende des siebenten oder dem Anfang des sechsten Jahrhunderts gedichtet sein“. Diese Datirung ist mir wahrscheinlicher als die andere, diese Sprüche in die nachexilische Zeit zu setzen, denn wegen 31, 1 ff. müssten wir jedenfalls in sehr späte Zeit gehen, als Juda wieder eigene Fürsten hatte und zwar kämen wir nach dem ganzen Charakter dieser Mahnung 31, 1 ff. bis in die Zeit der beginnenden Depravation der hasmonäischen Fürsten. Dass aber ein damals verfasstes Stück unter den scharfen religiösen Parteiungen der Zeit sich noch so sehr allgemeine Anerkennung errang, dass es in den Kanon kam, ist durchaus unwahrscheinlich. Die von *Geiger* (Urschrift und Uebersetzung S. 61—70) vertretene Annahme, dass der 30, 31 erwähnte מלך אלקים der Hohepriester Alcimus sei vgl. zu d. St. ist unhaltbar und deshalb wohl allgemein aufgegeben.

Wie mit C. 30 — 31, 9 so ist es auch mit 31, 10 ff., auch dieses Stück gehört, worauf auch schon seine Stellung weist, einer späten Zeit an, schon die Kunstform des alphabetischen Liedes macht das zur Gewissheit. Freilich fehlt uns hier völlig die Möglichkeit, die Frage mit irgend einer Sicherheit zu entscheiden, ob das Lied vor- oder nachexilisch ist.

Wenn aber nach dem eben Dargelegten der grösste Theil unsers Spruchbuches zweifellos der vorexilischen Zeit angehört, ja selbst in alte Zeit hineinreicht, — galten doch auch die Sprüche in C. 25—29 in der Zeit des Hisqia als salomonisch —, woher kommt es, dass in der prophetischen Literatur kaum irgendwo Rücksicht auf die Proverbien genommen wird? Ja wenn zur selben Zeit mit den prophetischen Schriften entstanden, was ist der Grund, dass wir in unserm Buch der Sprüche keine Warnung vor dem Götzendienste haben, dass wir keine Spur von dem Kampf zwischen ihm und der Jahvereligion

sehen, von dessen Grösse und das ganze Land in Anspruch nehmender Bedeutung jedes Blatt der prophetischen Geschichte Zeugniß ablegt? So hat namentlich *Bertheau* gefragt, während andere dadurch bewogen das Buch überhaupt als Product der nachexilischen Zeit ansehen wollen, wo der Kampf zu Gunsten der Jahvereligion siegreich durchgeführt war. Schon oben ist darauf hingewiesen, dass ein derartiger Schluss ein verfehlter wäre, eine Reihe von Sprüchen können in dieser Zeit gar nicht entstanden sein, überdies beweisen uns die prophetischen Schriften völlig unzweifelhaft, dass Propheten und Weise neben einander bestanden und darum auch wohl die Literaturerzeugnisse beider neben einander hergingen, das zeigen Stellen aus Jesajah wie 28, 29. 29, 24. 31, 2 mit ihren der Chokmasprache eigenthümlichen Worten לִקְחָהּ, חֲכָמָה, nicht minder andere, in denen der Prophet die חֲכָמִים בְּעִינֵיהֶם bekämpft vgl. 5, 21. 29, 19, dasselbe geht aus Jeremjah hervor, der 18, 18 neben Priester und Propheten den חֲכָמִים erwähnt vgl. auch Jer. 4, 22. 8, 9. 9, 23, wie andererseits auch die Proverbien auf die prophetische Thätigkeit Rücksicht nehmen, wie 29, 18 unzweifelhaft darlegt. Freilich war die Wirksamkeit beider eine völlig verschiedene, und eben daraus erklären sich die oben berührten Erscheinungen. Die ganze Wirksamkeit der Prophetie ruht auf nationaler Basis: Jahve Israels Gott, Israel das Volk seines Eigenthums, das er durch seine Grossthaten sich erkaufte und das darum ihm zur Treue verpflichtet ist, das sind die immer wiederkehrenden Gedanken, die sie dem Volke nahe zu legen suchen, dieses Gottes fortgehende Offenbarungen in der Fülle des Segens wie in der Heimsuchung des Gerichts, die in diesen Schickungen sich kundgebenden Gottes Gedanken zum Verständniss zu bringen, das ist ihr Ziel, deshalb fiel auch ihnen der Kampf wider alles zu, was die Stellung dieses Volkes zu seinem Gott aufhob, und das war in erster Linie der Götzendienst. Ganz anders ist die Wirksamkeit der Weisen Israels. Zwar stehen sie nicht, wie *Bruch* und ähnlich *Hooykaas* es aufgefasst haben, im Gegensatz zu den theokratischen Ordnungen Israels und insbesondere zum Cultus, das zeigen Stellen wie 3, 9. 10 und jene grosse Zahl, in denen von חֲכָמָה und מִצְוָה die Rede ist vgl. 2, 1. 3, 1. 4, 4. 6, 20. 23. 7, 1. 2. 10, 8. 13, 13. 19, 16 etc., aber doch bilden sie insofern einen Gegensatz zu den Propheten, als bei ihnen das Nationale völlig zurücktritt, sie suchen das Wesen der Alttestamentlichen Religion, abgesehen von der nationalen Grundlage, zu erkennen, wollen die den Menschen als solchen angehende Wahrheit erfahren: „Aus dieser Richtung auf das Ideale im Geschichtlichen“, schreibt *Delitzsch* a. a. O. S. 34, „auf das sich ewig Gleiche im Wechsel, das Humane im Israelitischen, auf das Gemeinreligiöse im Jahvethum, auf das Gemeinsittliche im Gesetz erklären sich alle Eigenthümlichkeiten des Buches der Sprüche . . .“, und mit Beziehung auf jene oben hervorgehobenen Einwände *Bertheau's* heisst es bald darauf: „Die Erklärung liegt darin, dass die Chokma ihren Standpunkt in einer Höhe und Tiefe nahm, in welcher sie das Durcheinanderwogen der Volksthümer und ihrer Culte unter sich und über sich hat, ohne davon innerlich erschüttert zu werden. Sie billigte

natürlich das Heidenthum nicht, betrachtete vielmehr die Furcht Jahves als Anfang der Weisheit, . . . aber das Ankämpfen wider das Heidenthum überliess sie der Prophetie, sie selbst beschränkte sich auf ihren Beruf, die Schätze allgemeiner religiös-sittlicher Wahrheit in der Jahvereligion zu heben und zur Veredelung des Israeliten als Menschen zu verwenden.“

Auch die letzte von *Bertheau* hervorgehobene Schwierigkeit erklärt sich leicht, er hat nämlich auf die grosse Verwandtschaft von Jesus Sirach und unserm Buch hingewiesen, auch die Gleichheit der historischen Verhältnisse betont. Was das letztere angeht, so ist das nicht völlig richtig, schon die eine Thatsache giebt zu denken, dass in Jesus Sirach kein auf das Königthum Bezug nehmender Spruch mehr vorkommt. Die grosse Verwandtschaft zwischen beiden Büchern aber findet ihre Erklärung theils in der Nachahmung unsers Buches durch Jesus Sirach theils in der Aufnahme einer grösseren Zahl von Sprüchen, die gewiss seit langer Zeit bestanden und im Volke umliefen, desshalb auch der Zeit nach nicht so fern von manchen Sprüchen in unserm Buche liegen, theils endlich in dem Charakter der Spruchpoesie, der zu grosse Veränderungen nicht zulies. Namentlich auf den zweiten Punkt hat auch schon *Bertheau* selbst hingewiesen.

§ 5. Entstehung des Buches.

Wir sind darauf angewiesen aus unserem Buche selbst seine Entstehung uns deutlich zu machen, da uns sonstige Nachrichten über sie fehlen. Denn wenn der *Talmud baba bathra* C. 1. f. 15 a sagt, Hiskia und seine Männer hätten unser Buch geschrieben, oder wenn *R. Gedalja* in שלשלת הקבלה angiebt, der Prophet Jesaia hätte es geschrieben, so erhellt leicht, dass diese Angaben nichts weiter als naheliegende durch Prov. 25, 1 hervorgerufene Vermuthungen sind, auf welche kein grösseres Gewicht zu legen ist, als auf die in Handschriften der syrischen Uebersetzung der Proverbien sich findende Bemerkung, dass Salomo das Buch der Sprüche, Hoheslied und Qohelet in einem Zeitraum von 40 Jahren, d. i. während der 40 Jahre seiner Regierung, verfasst habe; vgl. die *variae lectiones syriacae* zu Prov. 1 in der engl. Polyglotte.

Nach der Einleitung unseres Buches C. 1, 1 ff. hatte der Verf. offenbar die Absicht משלי שלמה zu sammeln, so dass darüber kein Zweifel sein kann, dass die משלי שלמה 10, 1 — 22, 16 den eigentlichen Haupttheil unseres Buches ausmachen. Ihm gehen jetzt C. 1, 7 — C. 9 voraus, die, wie wir oben sahen, offenbar gar nicht den Anspruch machen, Sprüche Salomo's zu sein, in welcher Beziehung stehen sie zu dem eigentlichen Zweck des Sammlers? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir das Verhältniss dieser Capp. zu der Einleitung 1, 1—6 resp. 7 in Betracht ziehen, wodurch wir zugleich Aufschluss über die Art der Thätigkeit unsers Sammlers empfangen. Die grosse Verwandtschaft zwischen 1, 1—6 und 1, 7—C. 9 springt sofort in die Augen, beide Abschnitte haben die Breite des Ausdrucks und auch einzelne Wörter wie ערמה und מזמה mit einander gemein, die sich sonst in den übrigen Theilen des Buches nicht wieder finden, überhaupt giebt es kaum einen Ausdruck in der Einleitung, der sich nicht

aus den folgenden Capp. belegen lässt. *Bertheau* hat diese Thatsache durch die Annahme zu erklären gesucht, dass der Verf. von 1, 1—7 auch der Sammler der beiden folgenden Theile sei, an dem Stil und Ausdruck der ersten Sammlung habe er den eigenen gebildet und daher stamme die ausserordentliche Aehnlichkeit. Schon in den vorhergehenden Paragraphen ist die Unmöglichkeit nachgewiesen, dass der erste Theil nichts als eine Sammlung ursprünglich selbständiger Theilchen sei und dass die beiden ersten Theile derselben Zeit angehören, vielmehr haben wir zu zeigen versucht, dass jener erste Theil das einheitliche Werk Eines Mannes sei. Dann ist aber auch *Bertheau's* Ansicht über das Verhältniss von 1, 1—7 zu den folgenden Capp. unhaltbar, wie dieselbe, auch ganz abgesehen von dem eben Dargelegten, wenig wahrscheinlich ist. Denn wie wäre es vorstellbar, dass der, welcher *משלי שלמה* herauszugeben als seinen Hauptzweck hinstellt, nicht mit ihnen beginnt sondern mit einer Sammlung von Spruchreden, die in gar keiner Beziehung zu Salomo standen? Und selbst wenn er 1, 6 *Worte der Weisen und ihre Räthsel* ebenfalls ankündigt, wie *Bertheau* meint und auch nicht unwahrscheinlich ist, immerhin hätte er mit ihnen nicht beginnen können, da ja in den *משלי שלמה* der Schlüssel zum Verständniss der *דברי חכמים* liegen soll. Es wird daher mit den meisten Exegeten die Einleitung 1, 1—7 und der folgende erste Theil derselben Hand zuzuschreiben sein. Der Verf. dieser Capp. gab jene *משלי שלמה* 10, 1—22, 16 mit dieser Einleitung heraus, indem er in derselben sowohl die *חכמה*, deren Erzeugnisse jene Sprüche sind und deren glänzendster Vertreter Salomo war, empfahl als auch auf bestimmte offenbar in seiner Zeit besonders naheliegende Gefahren aufmerksam machte, durch die der Besitz der *חכמה* unmöglich oder ihr Verlust nothwendig herbeigeführt wurde. Die ausserordentlich grosse Verwandtschaft im Ausdruck dieser Capp. mit dem der eigentlichen Salomo-Sprüche vgl. § 4 stammt wohl daher, dass der Verf. sich in ganz besonderer Weise in diese eingelebt hatte, so dass ganz unwillkürlich durch sie sein Stil beeinflusst wurde. Wahrscheinlich hat derselbe Sammler auch schon die erste Abtheilung der *דברי חכמים* angefügt, denn 1, 6 lässt zwar nicht mit völliger Sicherheit schliessen aber doch immerhin vermuthen, dass er zugleich auf diese sein Augenmerk gerichtet hatte. Dagegen ist es fraglich, ob auch der Anhang der *דברי חכמים* 22, 23—34 von ihm angefügt ist, das Wahrscheinlichere wird es immerhin bleiben, dass ein Späterer dieselben an die schon vorhandene Sammlung angehängt hat, denn für den ersten Sammler begriffe man den Zweck der Ueberschrift nicht recht, er hätte sie einfach den vorhergehenden anfügen können vgl. S. XXV. XXXIII. Das gilt auch von den Salomo-Sprüchen aus Hisqia's Zeit, auch sie sind schwerlich von dem ersten Sammler herbeigezogen, denn da er die Möglichkeit hatte, die einzelnen Theile unseres Buches nach Belieben zu ordnen, so verstünde man die jetzige Stellung der Hisqia-Sprüche nicht, man erwartete sie unmittelbar nach 22, 16; wohl aber ist ihre Stellung begreiflich, wenn ein Späterer, der das Buch schon bis 24, 23 vorfand, nun nach Analogie des ersten Sammlers durch Anfügung von

דברי חכמים und משלי שלמה dasselbe vermehrte, für ihn ergab sich die Anreihung dieser Theile an den jetzigen Stellen von selbst, und so machte er seine Zusätze durch die Ueberschriften in 24, 23 und 25, 1 kenntlich resp. änderte die schon vorhandenen Ueberschriften in diesem Sinn. Dafür dass die Einleitung 1, 1—7 sich nicht bis auf C. 29 erstreckt, hat übrigens *Del.* gut auf die Thatsache aufmerksam gemacht, dass sich in den ersten neun Capp. zwar zahlreiche Berührungen im Ausdruck mit 10, 1—22, 16 finden, dagegen nicht mit der zweiten Sammlung der Salomo-Sprüche. Ob derselbe, welcher die Capp. 25—29 angefügt hat, auch die beiden letzten Abschnitte C. 30. 31 beigegeben hat, muss unentschieden bleiben.

Die Frage nach dem Alter der ersten Sammlung 1, 1—24, 23 ist schon oben bei der Untersuchung über das Alter von 1, 7—C. 9 beantwortet, da wir, wie eben dargelegt, die ersten einleitenden Verse derselben Hand zuschreiben wie jene Capitel. Wahrscheinlich noch vor dem Beginn des Exils ist die Sammlung durch die andern Capp. vermehrt. Zwar könnte man versucht sein, an die Zeit des Exils oder die nach demselben zu denken, wo so manche Schrift der älteren Zeit durch einen Nachtrag vermehrt wieder erschien, aber Bedenken gegen diese Datirung in exilischer oder nachexilischer Zeit erregen die in diesen Capp. sich findenden Sprüche über die Könige, die damals keine Beziehung mehr hatten. Freilich liesse sich dagegen sagen, dass man eben C. 25—29 als ein Ganzes vorfand, aus dem Einzelnes herauszureissen nicht gut schien, deshalb nahm man auch das für diese Zeit Bedeutungslose mit in den Kauf, aber was sollte 31, 1—9, das nicht ein Theil eines derartigen Ganzen ist, in dieser nachexilischen Zeit? Es verdient jedenfalls Beachtung, dass Jesus Sirach, so verwandt dies Buch auch dem unsrigen ist, doch Sprüche über die Könige nicht mehr bietet.

§ 6. Geschichte unseres Buches.

Von Interesse für die Geschichte unseres Buches sind die im Midrasch במדבר im Seder הקה וקהלת und im Midrasch קהלת zu 7, 23¹⁾ sich findenden Notizen, das Samuel bar Nachman mit Rücksicht auf 1 Reg. 5, 12 darauf aufmerksam machte, dass in unserm Buch sich ja nur gegen 800 Sprüche fänden, während der Midrasch שיר השירים zu 1, 1²⁾ Samuel von 915 sprechen lässt, letztere Zahl findet sich auch in den früher dem Hieronymus fälschlich zugeschriebenen quaestiones hebraicae in librum III regum zu 1 Reg. 4, 32³⁾, die wahrscheinlich erst kurz

1) Midrasch במדבר, סדר הקה, אמר ר' שמואל בר נחמן חזרנו על כל המקראות ולא מצינו שנתנבא שלמה אלא קרוב לשמונה מאות פסוקים

Mit ganz unwesentlicher Abweichung ebenso Midrasch קהלת zu 7, 23.

2) Midrasch שיר השירים zu 1, 1: אמר רבי שמואל בר נחמן חזרנו על כל ספר משלי ולא מצינו שכתוב בו אלא תשעה מאות וחמשה עשר פסוקים

3) Quaestiones hebraicae ad 1 Reg. 4, 32: „in proverbiiis enim versus nongenti et quindecim continentur, in quibus etiam continentur tria milia parabola.“

Vgl. auch מדרש חזקוני im Anfang.

vor Rabanus Maurus abgefasst sind. Die Ueberlieferung im Midrasch zum Cant. ist wohl die jüngere, die hier angegebene Verszahl stimmt genau mit der jetzigen masorethischen Verszählung, leider lässt sich nicht feststellen, wie weit sie zurückreicht, denn nach *Zunz*, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 263 f. gehört dieser Midrasch zu den jüngsten, ja nach *Salfeld*, das Hohelied Salomos bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters S. 15 erfolgte die Redaction dieses Midrasch erst in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Jene andere offenbar ursprünglichere Tradition, die uns in den Midraschim במדבר und קהלת aufbehalten ist, führt uns in alte Zeit, denn der hier erwähnte Samuel Bar Nachman scheint nach Jerusch. Berach 3 c, worauf *Bacher* (die Agada der babylonischen Amoräer S. 84) hingewiesen hat, mit Mathna verkehrt zu haben, der selbst wieder ein Schüler Samuel's, des Zeitgenossen Rab's war und 254 starb. Leider ist nicht viel damit gewonnen, wenn wir das Alter dieser Tradition kennen, denn das Verhältniss des jetzigen Umfangs unseres Buches zu diesen 800 Sprüchen festzustellen ist unmöglich, da wir nicht wissen, wie bei der letzteren die Sprüche gezählt sind, die Angabe auch offenbar nur eine ungefähre ist.

Von Bedeutung für die Geschichte unseres Buches sind die alten Uebersetzungen.

Das Targum der Sprüche hat einen ganz eigenartigen Charakter, der schon früher die Aufmerksamkeit auf sich zog und auch in neuerer Zeit zum Gegenstand der Untersuchung gemacht ist vgl. *Dathe*, de ratione consensus versionis chaldaicae et syriacae proverbiorum Salomonis in seinen opuscula ad crisin et interpretationem V. T. spectantia ed. Rosenmüller Leipzig 1796. *S. Maybaum* Ueber die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältniss zum Syrer in Merx' Archiv II S. 66 ff. und *Th. Nöldeke* Das Targum zu den Sprüchen von der Peschita abhängig a. a. O. II. S. 246 ff. Schon *Zunz* u. A. hatten auf die Verwandtschaft des Targum zu den Sprüchen mit dem zu Ijob und Psalter aufmerksam gemacht (gottesdienstliche Vorträge S. 64), aber wenn auch verwandt haben diese doch nicht denselben sprachlichen Charakter, vielmehr finden sich sprachliche Erscheinungen, die in jenen beiden andern mehr nur sporadisch auftreten, im Targum zu den Sprüchen gehäuft: die ganze Sprache in Grammatik wie Lexicographie ist durchaus syrisch gefärbt, wie das am ausführlichsten zuletzt *Maybaum* nachgewiesen hat. Dazu kommt, dass das Targum auch in der Uebersetzung einer grossen Zahl von Stellen mit der Pesch. übereinstimmt und zwar in einem Masse, dass von Unabhängigkeit der einen Version von der andern nicht die Rede sein kann. Im Gegensatz zu *Dathe*, dem die meisten Exegeten folgten, suchte nun *Maybaum* nachzuweisen, dass die chaldäische Version die ältere ist und der Syrer sie bei Abfassung seiner Uebersetzung zur Benutzung herangezogen hat. Aber mit Recht ist *Th. Nöldeke* wieder zu der älteren Auffassung von *Dathe* zurückgekehrt, dass nämlich unser Targum von der syrischen Uebersetzung abhängig ist. Er weist zunächst darauf hin, dass die Sprache des Targums, wie es uns jetzt vorliegt, so nie gesprochen sein kann, sie ist ein buntes Gemisch von palästinischem

und syrischem Aramäisch: Imperfecta auf ܐ und ܢ, Suffigierungen auf syrische und palästinische Weise, beiderlei Demonstrativpronomina u. s. w. gehen neben einander her. Da nun der Wortschatz fast durchweg der syrische ist selbst in Bezug auf charakteristische Partikeln, auch die syrischen Formen da, wo zwischen den aramäischen Dialekten abweichende vorkommen, fast überall vorherrschen — so finden sich z. B. 149 Imperf. mit ܐ und nur 79 mit ܢ, der syr. stat. emphat. im Plur. 294, der andere auf ܣܐ — nur 42mal etc. — so hat *Nöldeke* offenbar mit Recht geschlossen, dass die Sprache des Targums ursprünglich syrisch war, nach und nach wurde diese Sprache durch Abschreiber, welche genauer mit dem Hiob- und Psalmentargume bekannt waren, entstellt zu diesem Gemisch, das niemals weder Umgangs- noch gelehrte Sprache war. Schon die Erwägung des eben Dargelegten muss zu der doch am nächsten liegenden Annahme führen, dass der Verfasser dieses Targums von der Pesch. abhängig war. Das bestätigt denn auch eine genauere Untersuchung, denn wir finden eine ganze Reihe von Stellen, in denen Targum und Pesch. miteinander stimmen, die zugleich von dem Masor. Text abweichen, aber mit der Uebersetzung der LXX identisch sind vgl. 7, 22f., 11, 26. 12, 19. 20, 4. 24, 5 etc. Dass der Targumist die LXX sollte benutzt haben, ist bei der Stellung der letzteren Uebersetzung in den meisten jüdischen Kreisen schwerlich anzunehmen; aber selbst das zugegeben, doch müsste man bei der Annahme, dass die syrische Version nach unserm Targum verfertigt ist, voraussetzen, dass der Syrer daneben noch die LXX zu Rathe gezogen hätte, weil er viel häufiger als der Targumist mit ihnen geht. *Th. Nöldeke* fasst das Resultat seiner Untersuchung dahin zusammen: „Ein Jude nahm die syrische Uebersetzung zur Grundlage eines Targums. Er nahm dabei aber selbstverständlich auf den massorethischen Text Rücksicht, verbesserte wirkliche und vermeintliche Fehler, liess aber doch ausserordentlich Viel von seinem Führer übrig, so dass wir geradezu sagen können, er war von ihm abhängiger als von der jüdischen exegetischen Tradition“ vgl. auch *Hitzig* a. a. O. S. XXXIII ff. Es ist danach klar, dass das Targum für die Feststellung des ursprünglichen Textes keinen selbständigen exegetischen Werth beanspruchen kann.

Als die syrische Uebersetzung der Sprüche, welche wir in der Peschita antreffen, verfertigt ward, war unser jetziger hebräischer Text noch nicht allgemein anerkannt, denn sie ruht auf einer Recension des Textes, welche, wenn sie auch im Ganzen und Grossen mit unserem jetzigen Texte übereinstimmt, in einzelnen Worten, Vershälfen bedeutend von ihm abweicht und ganz andere Lesarten darbietet, ja hie und da mehrere Verse enthält, von welchen wir in unserem hebräischen Texte keine Spur mehr antreffen. Einige dieser Zusätze sind dem Syrer eigenthümlich im Gegensatz zur Septuaginta: 1, 16. 11, 3^b. 4. 15, 31. 16, 1. 3. 21, 5. 22, 6. 23, 23 etc. andere hat er mit dieser gemein 10, 18. 11, 16. 13, 13 etc.; von manchen derselben lässt es sich wahrscheinlich machen, dass sie wohl ursprünglich im hebräischen Text gestanden haben. Für die Benutzung der syrischen Uebersetzung ist von entscheidender Bedeutung die Frage

nach dem Verhältniss dieser Uebersetzung zur Septuaginta und dem Grundtext. Dass er diesen vor sich hatte und nicht nur aus LXX übersetzte, bedarf keines weitem Beweises, das zeigt die Vergleichung jedes Capitels. Andererseits ist aber ebenso unzweifelhaft, dass er den Grundtext mit Heranziehung der LXX übersetzt. *Hitzig* hat treffend daran erinnert, dass der Syrer auch in absonderlichen Erklärungen und Missverständnissen oder auch Vermuthungen so häufig und auffallend mit LXX zusammentrifft, dass der Zufall ausgeschlossen wird, vielmehr der erstere von den letzteren abhängig sein muss. So haben beide 11, 19 כן für כן; 21, 12 לבית für לבית; 18, 19 נשע für נשע; 23, 7 שער für שער; die Ueberschrift 24, 23 deuten beide: dieses sage ich den Weisen 25, 7 fügen beide am Schluss ein: „sprich“ hinzu, ebenso 29, 20^b; „erkenne“, 14, 33^b suchen beide durch Einschiegung eines „nicht“ mundgerecht zu machen, ja 15, 10 übersetzt der Syrer das offenbar durch einen Schreibfehler aus κακοῦ verderbte ἀνάκον. Diese und noch andere Thatsachen vgl. *Hitzig* a. a. O. S. 30f. beweisen zur Genüge, dass der Syrer unsern mosorethischen Text mit Herbeiziehung der LXX übersetzte, sodass seine Uebersetzung nicht in jedem Fall den Werth eines selbständigen Zeugen für einen etwa von unserm M. T. abweichenden Text beanspruchen kann.

Auch *Hieronymus* ist bei seiner Uebersetzung der Proverbien von der Septuaginta beeinflusst, aber freilich nicht so sehr, dass er der griechischen Uebersetzung gegen die Hebraica veritas folgte, vielmehr steht ihm diese in erster Linie wie z. B. 14, 32, wo LXX בתמי übersetzten, *Hier.* aber unser במי durch in morte sua wiedergiebt, ebenso 1, 15. 18^a. 19^b. 21^a. 22^b. 25^a. 32^a. 2, 1. 7^b. und eine grosse Zahl anderer Verse beweisen. Die Stellen, in denen *Hier.* mit den LXX zusammenstimmt, sind zum grössten Theil solche, in denen ihm eine feste Tradition über die Aussprache nicht vorlag vgl. 7, 8. 18. 21, 6. 24, 15. 31. 26, 10. 31, 21 etc., oder auch wohl solche, denen er ohne Hilfe der LXX kein Verständniss abzugewinnen vermochte. *Hitzig* a. a. O. S. XXXII vgl. auch *Delitzsch* a. a. O. S. 40 behauptete, dass des *Hier.* Uebersetzung aus dem Hebräischen auf dem Grunde einer andern aus LXX angefertigt wurde; dass in einem Exemplar der alten Itala Hieronymus strich und änderte, nicht in demjenigen Texte, der von ihm selbst nach dem hexaplarischen berichtigt war. Er berief sich dafür auf 15, 27, wo *Hier.*, nach den LXX und deutlich aus ihnen übersetzt, 16, 6 folgen lasse, welchen Vers er dann aus dem Hebräischen richtiger übertragen an seinem Ort nochmals bringe, ebenso sei 17, 16 aus LXX übersetzt, welche 19^b. 20^b hieher heraufrücken, nachher aber an richtiger Stelle kehren diese Halbverse aus dem Hebr. übersetzt wieder. *Hitz.* hat es leider versäumt, sich darüber zu vergewissern, ob diese Zusätze ursprüngliches Gut der hieronymianischen Uebersetzung sind; wie eine Vergleichung der Biblia sacra latina. . . edid. *Theod. Heise* und *Const. v. Tischendorf* Leipz. 1873 zeigt, finden sich sowohl diese Zusätze als auch die andern von *Hitzig* hervorgehobenen 10, 4. 13, 13. 14, 15. 21. 15, 5. 16, 5. 22, 9. 25, 10. 20. 27. 21 im cod. Amiat. nicht, damit aber fällt die ganze

von *Hitz.* aufgestellte Ansicht. Die Erweiterungen am Schluss von C. 4 und in 6, 11 sind freilich nicht als spätere Zuthaten kenntlich gemacht, aber auch sie sind kein ursprüngliches Gut der Uebersetzung des Hieronymus, in Bezug auf den Zusatz in 6, 11 sagt Vallarsi selbst: Hieronymiani vetustiores sinceri codices, juxta Hebraei textus fidem, plane nesciunt. Ueber 4, 27 findet sich freilich auch bei Vallarsi keine Bemerkung, Thatsache aber ist, dass der Zusatz sich wörtlich in der Itala findet, wahrscheinlich ist er von dort in den Text des Hieronymus gedrungen vgl. Sabatier *Bibliorum S. Latinae versiones antiquae etc.* Rheims 1793 Bd. 2.

Uns bleibt nun noch übrig von der Uebersetzung der Sept. zu reden. Wann sie verfasst ist wissen wir nicht. Es steht nicht einmal fest, ob sie damals, als der Enkel des Jesus Sir. den Prolog zu der Uebersetzung des Buches seines Grossvaters schrieb, schon vorhanden war. Das Buch der Sprüche ist wie das Buch Hiob von einem der griechischen Sprache durchaus kundigen Mann übersetzt, welchem Bekanntschaft mit griechischen Dichtern und anderen griechischen Schriftstellern nicht abging, worauf schon ältere Gelehrte oft hingewiesen haben. Um einen passenden und schönen Ausdruck zu finden übersetzt er frei, oft sehr frei, und deutlich geht sein Streben dahin nicht eine wörtliche, sondern eine leicht verständliche fließende Uebersetzung zu geben. Bestätigung hierfür sind viele von *Jäger* (*observationes in proverbiorum Salomonis versionem Alexandrinam*, 1786) und von *Schleussner* (*opuscula critica ad versiones graecas V. T. pertinentia*, Lipsiae 1812 S. 260 ff.) gesammelte Beispiele, vgl. besonders de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien* Leipzig 1863. Es scheint die Uebersetzung der Sprüche ihren Ursprung nicht dem religiösen Bedürfnisse der in Aegypten lebenden jüdischen Gemeinden zu verdanken, denn für den Gebrauch in den Synagogen und für Anordnung der Gemeinde-Verhältnisse bedurfte man ihrer nicht; sie scheint vielmehr das Ergebniss rein gelehrter Thätigkeit zu sein, von welcher auch der Enkel des Jesus Sir. in seinem Prologe redet. Hieraus ergibt sich, dass eine Menge ihrer Abweichungen von dem hebr. Text auf Rechnung einer freien Uebertragung kommt und dass man oft erst nach umsichtiger Beurtheilung entscheiden kann, ob sie auf verschiedene Lesarten und eine andere Gestalt des Textes zurückzubringen sind. Noch schwieriger wird eine Entscheidung hierüber dadurch, dass in der uns vorliegenden Uebersetzung der Sprüche hie und da zwei verschiedene Uebersetzungen miteinander verbunden und zusammengeschmolzen sind, vgl. de Lagarde zu 1, 27^c. 33^a. 2, 2^b. 3^b. 8^a. 18^b. 19^b. 21. 3, 15. 4, 4^b. 5. 10^b. 5, 23^b etc. und dass in ihren Text ganz so wie in den Text der Uebersetzung der übrigen Bücher des A. Ts sowohl durch willkürliche Umänderungen als auch durch Nachlässigkeit grosse Verwirrung gekommen ist, schon in sehr frühen Zeiten, welche zu entwirren trotz der Hülfe, welche der von *Middeldorpf* herausgegebene codex Syriaco hexaplaris Berlin 1835 darbietet, nicht immer gelingt vgl. de Lagarde zu 3, 3. 16. 17^b. 21. 22. 5, 16^a etc. — Aber wenn wir auch dieses Alles wohl in Anschlag bringen, so geht aus der Vergleichung beider Texte immer noch

hervor, dass dem Uebersetzer ein anderer Text als unser masor. vorlag. Verschiedenheit zeigt sich 1) in der Anordnung der Sprüche. Bis C. 24, 22 bleibt die Ordnung im Ganzen dieselbe; die Reihenfolge der Sprüche in C. 15 u. 16 ist eine verschiedene vgl. de Lagarde zu 15, 27^b; auch in C. 20, wo ausserdem mehrere Verse des hebr. Textes fehlen, vgl. de Lag. zu 20, 10. 14; in C. 17 wo V. 19^b gleich hinter V. 16 steht vgl. de Lag. zu 17, 16. 18. Von 24, 23 an wird die Anordnung eine ganz andere; nach 4 oder 5 Sprüchen, welche im hebr. Text sich nicht finden, folgt 30, 1—14, sodann 24, 23—34, dem sich C. 30, 15—C. 31, 9 anschliesst, in der Weise, dass der durch אלה להכמים eingeführte Nachtrag 24, 23—34 mitten unter den Worten des Agur und Lemuel steht. Die Sprüche in C. 25—C. 29 liegen in beiden Texten in derselben Ordnung vor; auch nimmt in beiden das Lied auf die Hausfrau den letzten Platz ein. Die Anordnung des hebr. Textes ist jedenfalls die ursprünglichere; was den griechischen Uebersetzer bewog, dieselbe aufzugeben und was ihn bei seiner eigenen Anordnung bestimmt, lässt sich schwerlich noch feststellen. Nach *Ewald* (Dichter des alten Bundes II S. 61f.) habe der Uebersetzer den zweiten Theil nur aus Stücken anderer Weisen gebildet, daher dort die C. 24, 23—34 zwischen 32, 1—14 und 30, 15—31, 9, welche Abschnitte wohl getrennt geschrieben waren, gesetzt seien. Aber es ist wenig wahrscheinlich, dass der Uebersetzer diese Stücke 30, 1—31, 9 und 24, 23—34 nicht von Salomo ableitete, denn die Ueberschrift 24, 23^a giebt er so wieder: ταῦτα δὲ λέγω ὑμῖν τοῖς σοφοῖς, in diesem λέγω kann aber schwerlich ein anderer als Salomo als Subject gedacht sein, denn 30, 1 hat der Uebersetzer keinen Eigennamen gefunden, sein φοβήθητι weist offenbar auf אגור st. אגור und sein υἱέ — δεξιόμενος auf בן יקח st. בן יקח, auch 31, 1 hat er kein nom. propr., sein οἱ ἐμοὶ λόγοι εἴρηνται ὑπὸ θεοῦ βασιλέως weist auf אלה מלך מלכותי vgl. de Lag. z. d. St. Danach wird man kaum daran zweifeln können, dass der Uebersetzer auch diese Stücke wie C. 1—9 Salomo zuschrieb, so dass jener Erklärungsversuch *Ewalds* (vgl. auch Jahrbücher der bibl. Wissenschaft XI S. 16ff.) schwerlich haltbar ist; was den griechischen Uebersetzer zu seiner Anordnung bestimmte, wird sich schwerlich noch mit Sicherheit feststellen lassen. — 2) Wir finden bei den Sept. Sprüche, welche im hebr. Texte fehlen, jedoch gehen nicht alle dieser Zusätze auf ein hebräisches Original zurück. Nach 4, 27 stehen die zwei Verse: ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οἶδεν ὁ θεός, διεστραμμένοι δὲ εἰσιν αἱ ἐξ ἀριστερῶν. αὐτὸς δὲ ὁρθὰς ποιήσει τὰς τροχιάς σου, τὰς δὲ πορείας σου ἐν εἰρήνῃ προάξει, vgl. S. 132. — Nach 8, 21 steht ein Zusatz, welcher aber jedenfalls nicht an seiner richtigen Stelle steht, vgl. S. 56. — In dem Abschnitte 9, 1—18 finden sich zwei grössere Zusätze: nach 9, 12 u. nach 9, 18; durch den ersten Zusatz erhält der im jetzigen hebr. Texte sehr vereinzelt dastehende 12. Vers passende Ergänzung; der zweite Zusatz verleiht der im hebr. Texte plötzlich abbrechenden Ermahnung einen passenden Schluss; dass diese Zusätze ursprüngliche Bestandtheile des Textes sind, wage ich nicht zu behaupten. —

I. Cap. I—IX.

1. Die einleitende Ueberschrift Cap. 1, 1—7.

Der Titel V. 1. *Sprüche Salomo's, des Sohnes David's, des Königs von Israel* (vgl. Einleit. § 1) erhält seine Fortsetzung zunächst V. 2 in der allgemeinen Angabe des Zweckes der Sprüche, d. i., da *Sprüche* der Name unseres Buches ist, in der Angabe des Zweckes den der Verf. durch seine Spruchsammlung erreichen will. Sie soll dazu helfen 1) *dass man erkenne Weisheit und Unterweisung*, 2) *dass man verstehe die Worte der Einsicht*. V. 2^a vorwiegend auf die Jüngeren und Unerfahrenen, 2^b auf die Kundigeren zu beziehen (*Berth.*) liegt kein Grund vor, denn מוסר d. i. die Unterweisung zur rechten Lebensweisheit 8, 33. 15, 33. 19, 20 wendet sich nicht nur an die Jugend V. 8. 4, 1. 15, 5 sondern an die איילים überhaupt v. 7; und אמרי בינה sind nicht „die von weisen Männern verfertigten künstlichen oft schweren und dunkelen Sprüche“ (*Berth.*), sondern die von der Einsicht d. i. der Fähigkeit das Wahre von dem Falschen etc. zu scheiden 23, 23 eingegebenen Worte. *Berth.* hat jene Ansicht durch den Hinweis auf die folgenden VV. 3—6 zu stützen gesucht, von denen VV. 3. 4 eine genauere Ausführung zu 2^a, 4. 5 zu 2^b geben sollen, aber offenbar gehört V. 5 zu V. 4, dass also die VV. 3—5 dem V. 2^a, V. 6 aber 2^b entsprechen vgl. zu VV. 5. 6. — V. 3. השכל Substantiv von Hiph. gebildet, vgl. *Ewald* § 156 c, das bedachtsame kluge Thun, die *Einsicht*, hier verbunden mit dem stat. constr. מוסר wie 21, 16 mit ירך; *damit man annehme Unterweisung der Einsicht*] d. h. zur Einsicht vgl. 15, 33 מוסר הכמה. Da ausser unserer Stelle und 15, 33 מוסר sich nur mit dem gen. subj. 1, 8. 4, 1. 15, 5 oder absolut findet 5, 12. 8, 33. 12, 1. 13, 18. 15, 32. 19, 20. 27. 23, 12. 24, 32, so nehmen die LXX als inf., zu dem sie aus לקחת das ל ergänzten: δέξασθαι τε στροφαὶς λόγων, νοῆσαι τε δικαιοσύνην vgl. *Pesch.*, aber weder gestattet der Versbau, der hier einen zweigliedrigen V. fordert, noch auch השכל diese Auffassung. Das zweite Glied *Recht, Gerechtigkeit und Gradheit* ist nicht Fortsetzung von השכל und wie dieses dem stat. constr. מוסר untergeordnet vgl. *Ewald* § 289 c.; die Worte sind vielmehr von dem Infinit. קחת abhängige Accusative, denn diese Auffassung liegt an und für sich am nächsten und erst durch Ergänzung des Verbi קחת bei dem zweiten Gliede tritt

der Parallelismus der zwei Glieder hier ganz so wie V. 4 u. 6 deutlich hervor. V. 3^b giebt an, worin die durch Zucht gewonnene Einsicht sich offenbart: צדק Rechtbeschaffenheit משפט Recht d. h. was Recht und Brauch ist, und משרים = משרים (vgl. *Ew.* § 179 a) Gradheit d. i. Aufrichtigkeit in Denken und Thun. — V. 4. Zu geben] damit sie, die Sprüche, geben. פְּתָאִים wie hier auch 7, 7. 8, 5. 9, 6 etc., eine Mischform aus פְּתָאִים vgl. 7, 7 (נ"א) und פְּתָאִים 1, 22. 32 vgl. 22, 3 *Ew.* § 186 c., vom Sing. פְּתִי eig. der, welcher jedem Einfluss offen steht, meist sensu malo: der Einfältige wie אִיִּל 12, 16 und כְּסִיל 12, 23 im Gegensatze zu עָרוֹם dem Klugen, Ueberlegenden 14, 15. 18. 22, 3. 27, 12; der פְּתִי soll klug werden, יַעֲרִים 19, 25 oder nach unserer Stelle und 8, 5 die עֲרָמָה *Klugheit* erhalten; da die Einfältigen, den Eindrücken ohne Prüfung sich hingebenden die Jüngeren zu sein pflegen, so kann ihnen im Parallelismus hier נַעֲרִי, c. 7, 7 בנים entsprechen. — V. 5. Das Imperf. יִשְׁמַע als Voluntativ, wie aus dem folgenden וַיִּוֹסֶף, wo Voluntativ-Bedeutung auch durch die Form ausgedrückt werden konnte, hervorgeht, *hören möge*. V. 5 als später eingeschoben anzusehen (*Ziegler*), ist kein Grund, ebenso wenig ist V. 5 Parenthese, so dass יִשְׁמַע hypothet. wäre: *hört der Weise zu, vermehrt er noch was er gelernt* (*Umbr. Elster*), auch stehen die voluntt. nicht, „weil nach vorläufigem Abschluss die Rede von neuem anhebt“ (*Berth.*) sondern die voluntt. setzen die inff., die wohl nur der Abwechslung wegen in selbständige Sätze übergehen (*Del.*), fort vgl. *Ges.* § 132 Anm. 2. *Ew.* § 350 b. *Der Weise*, welcher seine Weisheit dem Annehmen, Lernen der Erkenntniss (vgl. das Verb. לָקַח V. 2) verdankt, *möge hören und mehren das Lernen* 9, 9. 16, 21, und *der Kundige möge sich erwerben Steuerung* = Lenkung, Handhabung des Steuern, auf welche nur der Kundigste Anspruch hat; תְּהַבִּילֹת LXX κυβέσσησις, eine durch die Endung תִּי sehr verstärkte Abstract-Bildung, *Ew.* § 165 c. 179 a Anm. 2, c. 11, 14 von der Leitung des Volks, c. 20, 18. 24, 6 von der Anordnung des Kampfes, kann der naheliegenden bildlichen Auffassung seiner ursprünglichen Bedeutung gemäss von jeglicher Art der Leitung, Anordnung stehen 12, 5. — V. 6 schliesst sich nicht an V. 5 zur näheren Bestimmung der voluntt. an, so dass die „Bedeutung *damit dass man verstehe sich der unsers Partic. verstehend*“ nähert *Ew.* § 280 d (*Schult. Berth.*), das geht schon darum nicht, weil 6^b es nicht wahrscheinlich macht, חָכָם aus V. 5 zum subj. in לְהַבִּין zu machen, vielmehr kehrt der Verf. hier zur Infinitivconstruction zurück und zwar giebt V. 6 die nähere Ausführung zu 2^b. Dass hier neben מִשָּׁל auch מְלִיצָה und הִידָה sich finden, begründet die Vermuthung, dass V. 6 von andrer Hand herrühre als die vorhergehenden VV. (*Hitz. Reuss*), nicht, denn מִשָּׁל hatte offenbar neben der speciellen hier V. 6 in Betracht kommenden Bedeutung auch eine allgemeinere: es ist sowohl *Gleichniss* wie *Sinnspruch* ohne Rücksicht auf die Form, in die er gekleidet ist vgl. *Fleischer* bei *Del.* S. 43f. מְלִיצָה LXX σκεπτικὸς λόγος eig. eine gebogene, verdeckte Rede, „oratio detorta, obliqua, non aperta“ (*Fleischer*), deren Sinn versteckt liegt und erst durch Erkennen und Deutung der in ihr liegenden Anspielung heraus-

gebracht werden kann, ein Wortspiel, Hab. 2, 6 mit der Nebenbedeutung der schadenfrohen Witzrede. *Die Worte der Weisen* 22, 17. 24, 23. Qoh. 9, 17. 12, 11 können, wenn sie eine spitze, überraschende räthselhafte Form haben *הידות* genannt werden, Ez. 17, 2. Dass unser V. und spec. *מליצה* und *הידה* auf c. 30 hinweisen und darum erst später eingefügt sei (*Hitz.*), lässt sich nicht erweisen vgl. *Ew.* zu V. 6. — V. 7 will wohl weniger ein Hinweis auf die Gesinnung sein, mit der die Leser an die Sprüche herangehen möchten (*Berth.*) als vielmehr das Motto für die folgende Darlegung, man könnte daher den V. auch zum Folgenden ziehen. *Umbr.* erinnert daran, wie dasselbe Motto öfter an der Spitze arabischer Sentenzen-Sammlungen gefunden wird vgl. *Erpenius* arab. Gramm. S. 45. *ראשית דעת י' יראה* d. i. nicht: Die Gottesfurcht ist das Vorzüglichste der Erkenntniss (*Sack*), denn nirgend wird die Gottesfurcht mit der Erkenntniss gleichgesetzt, vielmehr ist sie die nothwendige Bedingung für die Erkenntniss, wer sie nicht hat bleibt eben ein Thor vgl. 7^b, auch wird so *ראשית* nicht gebraucht vgl. zu 4, 7, vielmehr ist zu übersetzen: *Die Gottesfurcht ist der Anfang der Erkenntniss*] 9, 10. Ps. 111, 10. Jes. Sir. 1, 16. 25; wer also keine Gottesfurcht hat, gelangt nicht zum Anfang (für *ראשית* steht 9, 10 *תחלה*) geschweige zur Fülle der Erkenntniss; Erkenntniss, Weisheit nämlich sind göttliche Güter Jes. Sir. 1, 1, Gott schenkt sie den Menschen und aus seinem Munde gelangen sie zu ihnen Prov. 2, 6, und er theilt sie denen mit, die ihn lieben Jes. Sir. 1, 10 oder fürchten, wodurch nicht ausgeschlossen wird, dass der Mensch auch an seinem Theil dazu thun muss, sich Erkenntniss zu verschaffen, wie denn c. 4, 7 der Entschluss Weisheit zu erwerben Anfang der Weisheit ist, c. 2, 3 ff. dem nach ihr Ringenden als schönster Lohn Furcht und Erkenntniss Gottes zu Theil werden, und Jes. Sir. 1, 16 die Furcht des Herrn die *πλησμονὴ σοφίας* ist. Beides, Weisheit und Gottesfurcht, gehört zusammen, eine Weisheit, die nicht von Gott ist, ist dem A. T. gemäss keine Weisheit und wer nichts von Gott weiss oder wissen will, ist nicht weise, vielmehr ist ein solcher ein *אייל* Ij. 5, 3 ein Thor, der ohne Ernst und Frömmigkeit in den Tag hineinlebt und weil er von Gott nichts weiss Jer. 4, 22 auch nach göttlichen Gütern kein Verlangen hat. Daher heisst es *Weisheit und Unterweisung verachten Thoren*, und ihnen, die nach diesen göttlichen Gütern nicht ringen wollen, bleiben sie fern, also dass sie beharren in dem Zustande der *איילים*.

2. Ermahnungen unter allen Verhältnissen die Weisheit zu lieben, nach ihrem Besitze zu ringen und zu meiden was ihr widerstrebt. Cap. 1, 8 — c. 9.

1. Cap. 1, 8—33. Drei Abschnitte: 1) 8 u. 9. 2) 10—19. 3) 20—33.

V. 8 u. 9. Die erste kurze Ermahnung berücksichtigt das Verhältniss des Sohnes zu den Aeltern. Ihre *Zucht* und *Belehrung* soll

er nicht von sich stossen, denn sie sind sein schönstes Geschmeide; nämlich hat er sie angenommen und lebt er ihnen gemäss, so ist er Gegenstand der Freude allen, die ihn sehen, als wären Kopf und Hals mit kostbarem freudiges Staunen erregendem Putze bedeckt. — Ganz ähnlich 6, 20f. 4, 6—9. Nicht ohne Grund ist gerade מוסר dem Vater תורה der Mutter zugeschrieben, denn jenes ist ja nicht nur *Unterweisung* sondern auch die mit der Züchtigung verbundene Zurechtweisung vgl. 13, 24. 22, 15. 23, 13f. (*Del.*). Auf מוסר wie תורה weist הם V. 9: sie, wenn angenommen und befolgt, werden zum *Kranz der Anmuth* vgl. 4, 9 und zu 9^b vgl. 3, 3. 6, 21.

V. 10—19. Die zweite Ermahnung ist an den Jüngling gerichtet. Dem können solche nahe treten, welche Morden und Rauben für eine geringe Sache halten und mit lockenden Worten durch sie ein angenehmes, ohne Mühe und Gefahr sicheren Gewinn und Reichthum in Fülle darbietendes Leben in Aussicht stellen 10—14; er möge sich hüten vor der Gemeinschaft mit ihnen 15, denn sie sind arge Sünder 16, deren Anschläge nicht gelingen, vielmehr ihnen selbst zum Verderben gereichen 17—19.

V. 10 stellt den allgemeinen Gedanken an die Spitze, zu dem die VV. 11ff. die weitere Ausführung bringen und zwar so, dass VV. 11—14 die Erklärung zu V. 10^a, V. 15ff. die zu 10^b geben. Mit Rücksicht auf das Verhältniss dieser Verse in V. 10 empfiehlt es sich auch offenbar nicht in V. 10 mit LXX אל st. אם zu lesen. יפתוך vgl. 16, 29; הטאים d. i. solche denen das Sündigen zur Gewohnheit geworden ist, wie sie VV. 11—14 beschrieben werden. so willige nicht ein] הִבֵּא = תִּאָּבֵא wie הִמָּרַר = תִּאָּמַר 2 Sam. 19, 14 vgl. *Ges.* § 68, 2; und תִּאָּבֵא = תִּאָּבֵה nach aramäischer Art vgl. *Ges.* § 75 Anm. 17. *Ew.* § 116 c. 139 b. 142 c; vgl. zu הִבֵּא Deut. 33, 21 נִהַא — V. 11. *Wir wollen doch lauern auf Blut*] auf listige Weise einen Mord begehen; *wollen doch nachstellen dem Schuldlosen ohne Ursache*] הֵנָּה kann wie die Adverbien in unseren Sprachen ganz äusserlich dem Worte נָקַר untergeordnet werden *Ew.* § 287 c, um den Unschuldigen zu bezeichnen als solchen, welcher, weil er zu seiner Verfolgung keine Veranlassung gegeben hat, auf Sicherheit Anspruch machen kann, den aber die hier beschriebenen ruchlosen Leute als leichte Beute, da er sicher ist und nichts Arges erwartet, ermorden wollen, so dass seine Unschuld vergebens ist, ihm nicht hilft. Ps. 35, 19. 69, 5. Threni 3, 52 (*Schult. Umbr. Ew. Berth. Elst. u. A.*). Einfacher ist wohl die Verbindung von הֵנָּה mit dem verbum wie 1 Sam. 19, 5. 25, 31 (LXX *Syr. Raschi, Chr. B. Mich. Hitz. Del. u. A.*), so dass also der Dichter damit sein eigenes Urtheil ihnen in den Mund legt wie Jes. 28, 15. — V. 12. Mit dem Sing. נָקַר V. 11 wird ganz allgemein jeder Schuldlose, den sie verfolgen wollen, bezeichnet, daher kann in der Fortsetzung der Plural eintreten; *wir wollen sie verschlingen wie die Hölle lebend*] so rasch und unvermuthet ermorden, als hätte sie lebendiges Leibes die Hölle verschlungen, Ps. 55, 16. 124, 3 vgl. die Erzählung von den Qorachiten Num. 16, 30. 33. Die Uebers.: *Wir wollen sie verschlingen wie die Hölle* (verschlingt) *was lebt* (*Chr.*

B. Mich. Umbr. Hitz. u. A.) giebt einen wenig treffenden Gedanken, ist auch um desswillen unstatthaft, weil וְ nicht Conjunction ist. Durch jene Auffassung wird auch die Erklärung von הַמִּיִּם nicht im ethischen (*Umbr. Kamph. Hitz. Zöckl. u. A.*), sondern im physischen Sinn nahe gelegt: *Gesunde, im vollen Wohlsein befindliche* (*Ew. Berth. Del. u. A.*). (הַמִּיִּם ist der dem nichts fehlt, in sittlicher Hinsicht der gute redliche Mann, in körperlicher der gesunde, vgl. Ex. 12, 5. Lev. 1, 3. Ij. 21, 23) *wie in die Gruft hinabsteigende*] nämlich wollen wir verschlingen oder rasch hinhinmorden; in die Gruft hinabsteigende sind die Todten Ez. 26, 20. 31, 14 und häufig in den Psalmen, denen die Kraft sich zu vertheidigen fehlt Ps. 88, 5; der Sinn ist, wir wollen sie so leicht und ohne allen Widerstand von ihrer Seite hinhinmorden, als wären sie, die ganz Gesunden, ohne Kraft und Leben den Todten gleich. Das וְ der Vergleichung ist streng festzuhalten; die Gesunden werden mit Todten verglichen, weil sie bei dem Angriffe der Mörder so gut wie todt sein werden; solche wirklich zu tödten ist wie ohne Mühe auch ohne Gefahr, und eben dieses soll hervorgehoben werden. — V. 14. *dein Loos sollst du werfen in unserer Mitte*] du sollst wie ein gleichberechtigter mit uns um die Beute losen, Ps. 22, 19. *ein einziger Beutel*] gemeinsame Casse. Der Gedanke ist wohl kaum der, dass 14^b sagt, was der Zeit nach das Erste und ein Dauerndes ist, sie nehmen nicht seinen Beutel in Anspruch, sondern stellen ihm den ihrigen zur Verfügung: für den Anfang, so lange noch nichts Erkleckliches erbeutet ist, und für die Zeiten der Ebbe, wie sie leicht eintreten können (*Hitz.*). Einfacher ist die Auffassung, dass die Einheit der Kasse vorwiegend darin bestehe, dass die Beute des Einzelnen nicht ganz oder auch nur vorzugsweise ihm sondern Allen gehöre und verlost werde, demnach giebt 14^b die Begründung zu 14^a (*Del.*). — V. 15. Hüte dich mit ihnen gemeinsame Sache zu machen. — V. 16. *denn* schlechtem jagen sie nach und Blut wollen sie vergiessen, und deshalb hüte dich vor ihnen. Wahrscheinlich ist dieser V. ein späterer Einschub, er fehlt in LXX B א ; in LXX A aber, wo er sich findet, ist die Uebersetzung mit unbedeutenden Veränderungen aus Jes. 59, 7 entlehnt, und die Minuskeln, welche ihn haben, stellen ihn verschieden, bald vor bald nach V. 17 (*Lag.*). Zudem ist er ja nichts als eine Wiederholung von V. 11 und nicht erst hier sondern schon dort ist dem Beginnen dieser Frevler mit הֵנִי der Stempel des sittlich Verwerflichen aufgedrückt (gegen *Del.*). Wahrscheinlich ist auch V. 15 בְּנִי , das dem Griechen fehlte, späterer Zusatz (*Lag.*). — V. 17 f. *denn* schlechte Pläne gelingen nicht, gereichen vielmehr ihren Urhebern zum Verderben. *Denn umsonst ist ausgebreitet* (מִזְרָה Partic. Pual) *das Netz vor den Augen aller Geflügelten* (Qoh. 10, 20), das kann nicht heissen: wie die Vögel, wenn sie das Netz sehen, davon fliegen, so dass alle Mühe des Vogelstellers umsonst ist, so entziehen sich auch die Opfer, deren die Frevler sicher zu sein glaubten, der ihnen drohenden Gefahr, so dass ihnen der gehoffte Gewinn entgeht (*Berth. Elst. u. A.*), denn in den vorliegenden Abschnitt mit seiner sonst so scharfen Betonung des ethischen Moments würde eine derartige Begründung kaum hineinpassen,

auch kommt בעיני resp. דנם bei dieser Auffassung nicht zur vollen Geltung: denn offenbar kann nicht davon die Rede sein, dass das Netz דנם vor ihren Augen ausgebreitet sei, wenn sie es sehen und davon fliegen. Ebenso wenig kann aber auch der Sinn sein: „gehe nicht mit ihnen, denn wenn der Vogel vor dem offen ausgebreiteten Netze davonfliegt, so wirst du doch nicht so blind sein, dich von ihrer plumpen Lockrede verstricken zu lassen“ (*Ziegl. Del.*), weder ergibt sich dies tert. compar. ohne Schwierigkeit, noch schliesst sich der so gewonnene Sinn recht als Begründung an V. 15 an. Vielmehr ist mit *Umbr. Ew. Hitz. Kamph. Zöckl.* zu erklären: wie der Vogel, trotzdem er das Netz vor seinen Augen ausspannen sieht, doch aus Begierde nach der Lockspeise blind in dasselbe hineinstürzt, so ist's auch mit diesen Frevlern, sie meinen klug genug zu sein, um sich vor der mit der Sünde gegebenen Gefahr hüten zu können, erliegen aber dennoch unversehens derselben. V. 18 steht demnach nicht in irgend einem Gegensatz zum Vorhergehenden (*Berth.*) sondern er giebt die Ausführung zum Gleichniss V. 17, ידם setzt die Sünder den Vögeln an die Seite: *und sie auf ihr eigenes Blut lauern sie, stellen nach ihren Seelen* vgl. V. 11; die Andere verderben wollen stürzen sich selbst in Verderben, wie das die Erfahrung oft genug gelehrt haben mochte vgl. Ps. 9, 16. 17; und von solchem Ausgange aus betrachtet stellt sich die Sache so, dass sie List und Mühe anwandten um sich selbst zu verderben. 8, 36. LXX haben hier noch einen Zusatz in ihrem Text gehabt: ἡ δὲ καταστροφὴ ἀνδρῶν παρανόμων κακὴ = יִדְדָהּ אֲנִשְׁי־רָשָׁע רָע (*Del.*) vgl. *Lag.*; ihr κακά in ^a ist wohl nichts als ein erklärender Zusatz. — V. 19. Der mit כן eingeführte Schluss zieht aus dem Vorhergehenden das Resultat vgl. Jj. 8, 13. בצע der ungerechte, z. B. auf die 11—14 beschriebene Weise erlangte Gewinn, 28, 16. *Das Leben seines Herrn rafft er fort* nach Massgabe der Beschreibung V. 18. בעלי ist wohl im Sinn eines Sing. zu nehmen vgl. 3, 27. 16, 22. Qoh. 8, 8. *Ges.* § 108. 2b. *Ew.* § 178b. בעל בצע ist aber nicht der Besitzer unredlichen Gutes, sondern „da es wie בעל אף 22, 24 vgl. 23, 2. 24, 8. Qoh. 10, 11 ein innerlich gewendeter Begriff sein will: der dem Habgier eigen ist“ (*Del.*).

V. 20—33. Treten in der eben beschriebenen Weise die lockenden Worte der Versuchung an den Jüngling heran, viel lauter, vernehmlicher, ernster ruft ihn zur Gottesfurcht und zu allem Guten die Weisheit, sie die von den ältesten Zeiten an in der israelit. Gemeinde wohnte, in ihr zur Erlösung und Rettung wirkte durch die heiligen Propheten vgl. Sap. c. 10 u. 11 und noch immer ihre Vertreter hat und zwar vorzugsweise in Propheten, Volkslehrern u. s. w., durch welche sie, wie es hier heisst, auf Gassen und Märkten, an den Ecken der Strassen und in Volksversammlungen (בפתחי שערִים V. 21) laut redet, die Thoren auffordert von ihrer Thorheit zu lassen und bereitwillig Belehrung darbietet, 20—23. Hören die Menschen nicht auf ihren lauten Ruf, verharren sie dennoch in ihrer Thorheit, — nun über die Thoren wird, das ist Israel's Glaube, ein furchtbar schreckliches plötzliches Gericht kommen, bei dessen Schrecken und Drangsalen

die früher zu helfen so bereite Weisheit in gleichsam höhnender Ruhe auch ihrerseits verharren wird, 24—27. Dann werden die Menschen sie herbeisehnen, aber umsonst; die Verkehrtheit, welche von Weisheit, Erkenntniss, Gottesfurcht nichts wissen wollte, trägt dann ihre Früchte, nämlich die Schrecken des Gerichts, von welchen sie essen müssen bis zur Sättigung, 28—31. Denn sicherlich, ein Gericht kommt über die Thoren und die der Weisheit Widerstrebenden, während der, welcher den Mahnungen der Weisheit willig sein Ohr leiht, nichts von ihm zu fürchten hat, 32 u. 33.

V. 20. חכמה schwerlich eine neue Abstract-Bildung aus חכמה durch die Endung הָהּ vgl. *Ew.* § 165 c. *Ges.* § 108, 2 a noch auch aus חִכְמָה gebildet zu dem Zweck חכמה für den Eigennamen abzuwandeln (*Hitz.*), denn eine Endung *óth* in dieser Bedeutung hat keine Analogie, auch nicht an חִכְמוֹת Ps. 78, 15, sondern der Plur. steht zur Bezeichnung des „begrifflich Ausgedehnten, d. h. des in der vollen Ausdehnung seines Begriffs besonders Erfreulichen oder Erschrecklichen oder Erstaunlichen“, so dass חִכְמוֹת *lauter Weisheit* resp. hier: „*die volle leibhaftige Weisheit*“ ist vgl. *Böttch.* § 689 c. חִכְמוֹת könnte 3 Fem. Plur. sein, ohne Vocalstammauslaut wegen der beiden ineinander fließenden *n* vgl. *Ges.* Lgb. S. 286. Anm. *König* S. 323 f., aber das parallele חִכְמָה und besonders חִכְמוֹת 8, 3 macht das nicht wahrscheinlich, an letzterer Stelle ist חכמה subj., das seine sämtlichen verba in der 3 Fem. Sing. bei sich hat. Es muss demnach hier 3 Fem. Sing.

Cohort. (entsprechend תִּקְטֹלֶנָּה vgl. *Ges.* § 48, 3 Anm. *Ew.* § 191 c etc.

oder „emphatische Form“ = arab. Energ. I تَقْتُلَنَّ (*Del.*) sein, frei-

lich wird man sich nicht auf Jud. 5, 26. Jj. 17, 16. Jes. 28, 3 berufen dürfen, in der ersten Stelle liegt wohl zweifellos eine Textverderbniss vor, in den beiden andern aber sind die Formen als 3 Plur. zu fassen. חֵרֵץ das sonst oft im Gegensatz zu Stadt und Dorf das freie Feld bezeichnet, bedeutet hier offenbar gemäss dem parallelen רחובות die Gasse eig. das Aeussere im Gegensatz zum Innern der Mauern vgl. Jer. 37, 21. — V. 21. *An der Ecke der Strassen*] der Plur. des Fem. Part. Qal חִמְיוֹת *die lärmenden* Jes. 22, 2 kann in diesem Zusammenhange nur besuchte *Strassen* bedeuten, da aus den vorhergehenden Wörtern Gasse, Markt leicht der Begriff von Strasse ergänzt werden kann; LXX scheinen חִמְיוֹת *Mauern* gelesen und auch sonst in diesem Verse einen andern Text vor sich gehabt zu haben. *In der Stadt*] fügt nicht ein Neues hinzu: *in den Pforten der Thore und auch mitten in der Stadt* (*Berth.*), sondern fasst die vier vorher V. 20. 21 genannten Orte zusammen: in der Stadt und zwar an den verkehrreichsten Orten nicht aber auf dem Felde vor wenigen oder im Verborgenen predigt die Weisheit, sie braucht sich ihrer Verkündigung nicht zu schämen und sucht so viele wie möglich in ihren Wirkungskreis zu ziehen. Wenn *Umb.* gemeint hat, dass sie darum an diesen Stätten rede, weil nur in dem bewegten Leben der reiche Quell der Erfahrung ströme aus welchem die Weisheit geschöpft wird, so hat

er den Character dieser Weisheit verkannt, nicht aus der Erfahrung des Lebens sondern aus der Gottesfurcht quillt sie. — V. 22 beginnt ihre Rede, sie wendet sich 1) an die פְּתִימִים vgl. zu V. 4 die Einfältigen und leicht verführbaren aber doch immer noch besserungsfähigen, vgl. 19, 25. 21, 11. 2) לְצִיִּים *Spötter*, welche 9, 7. 8. 13, 1. 15, 12 auf Ermahnungen nicht hörend etwa so wie die אֲנָשִׁי לְצִיִּין Jes. 28, 14 von göttlichen Dingen höhnisch reden, 3) כְּסִילִים geistig träge und schwerfällige, welche aus Unverstand und Beschränktheit aber nicht grundsätzlich Gegner der Weisheit und Zucht sind. Das Perfect. חָמְדִּי im zweiten Gliede zwischen den Imperff. im ersten und dritten und wie sie abhängig von dem Frageworte עַד מָה־יִּי fällt auf; der Wechsel der Zeitformen kann nicht aus ihrer Folge und ihrem Verhältnisse zu einander erklärt werden, da nach עַד מָה־יִּי ein Imperf. nach dem andern folgen kann z. B. Ps. 94, 3 ff., sondern nur aus dem Begriffe des Verbi חָמְדִּי, welches schon im Perf. die beharrliche Stimmung, den dauernden Zustand ausdrückt, zu deren Bezeichnung gewöhnlich das Imperf. dienen muss, vgl. ähnliches *Ew.* § 135 b. חָמְדִּי ist entstanden aus חָמְדִּי; es ist möglich „dass zur Vermeidung der drei mit Schewa versehenen Silben der Spiritus lenis (s), stark eingesetzt und dadurch den vorausgehenden kurzen Vocal unterdrückt hat“, *König*, Lehrgebäude S. 394, vgl. *Ew.* § 193 a. 60 c. — V. 23. *Wendet ihr euch um nicht: auf meine Rüge* (*Hitz. Kamph.*) vgl. Num. 16, 34, was ein ziemlich nichtssagender Zusatz wäre, sondern: *hin zu meiner Zurechtweisung*, der ihr jetzt weil sie verschmähend gleichsam den Rücken zugekehrt habt. Das impf. חָשִׁיבִי ist mit Rücksicht auf הִנֵּה hypothetisch zu fassen vgl. *Ges.* § 155, 4 a. *Ew.* § 357 b., es liegt daher auch gar kein Grund vor mit *Ew.* חָשִׁיבִי zu lesen: *antworten müsst ihr meiner Rüge*, woran sich das folgende Glied nicht gut anschliesst. *Siehe hervorströmen lassen will ich euch* wie eine reichliche Labung und neues Leben gebende Quelle *meinen Geist*, vgl. 15, 2. Ps. 78, 2. 119, 171. לָכֵם ist dat. commodi nicht aber Ortsbezeichnung *zu euch* (*Berth.*) denn נָבֵעַ ist nicht *hinströmen* sondern *hervorströmen*. Zwischen V. 23 u. 24 ist eine Pause zu denken, die in V. 22. 23 enthaltene Aufforderung zur Umkehr, erwies sich als fruchtlos, darum bringen VV. 24—27 die Verkündigung des Gerichts. — V. 24 u. 25 die durch יֵיךְ eingeführten vier Vordersätze, denen eben so viele Sätze in V. 26 und 27 entsprechen. Die Perf. und Imperff. mit וֹ consec. in V. 24 u. 25 werden weil sie nur in Beziehung auf die Imperff. V. 26 u. 27 Vergangenheit beschreiben von uns passend durch das Präsens wiedergegeben: weil ich rufe, und ihr widerstrebt — — — —, so werde auch ich lachen bei euren Schrecken u. s. w. V. 24. *Ausstrecke meine Hand*] um euch herbeizuwinken, vgl. Jes. 65, 2. 13, 2. — V. 26. *Bei eurem Schrecken, wann kommt euer Grauen* d. i. bei dem Gerichte welches euch so sicher bevorsteht, dass seine Schrecken und Grauen füglich euer Eigenthum genannt werden können. שֹׁדֵק und לָעַיִן wie hier Ps. 2, 4. Unrichtig nimmt *Ew.* בְּאֵי־דָכָם als obj. zu אֲשֶׁדֶק, 31, 25. Jj. 5, 22. 29, 7. 18. 41, 21 beweisen, dass dies verb. sein obj. mit לָ bei sich hat. — V. 27. Wenn das Gericht mit seinen

Schrecken plötzlich kommt wie *Ungewitter* 3, 25. Zeph. 1, 15 und wie *Windsbraut*. Statt des Infin. בבוֹא muss im zweiten Gliede, weil das ב nicht wiederholt wird, das Imperf. יֵאָחַז stehen, *Ew.* § 350 b. *Ges.* § 132, 3 Anm. 2. Ketib liest שָׁאֵרָה von שָׁאֵר (שָׁאֵר) vgl. זִנְיָה von זִנְיָה etc. שִׁוְאָה als *Sturzbach* (*Hitz.*) ist nicht nachzuweisen, auch Ij. 30, 14 passt diese Bedeutung nicht in den Zusammenhang vgl. d. St. *Angst und Drangsal*] Jes. 30, 6 vgl. Zeph. 1, 15, Wörter die zur Bezeichnung des Gerichts häufig gebraucht werden. — V. 28. Ueber die hier dreimal vorkommende vollere Form des Suff. נִיְי welche dem verb. grösseren Nachdruck verleihen soll vgl. *Ew.* § 250 b. *Ges.* § 58, 4; zum Gedanken vgl. Jes. 1, 15. 59, 2. Jer. 11, 11. Mich. 3, 4. — V. 29. תָּחַת כִּי leitet die vier Vordersätze mit ihren vier Perf. ein 29 u. 30, denen 31 die zwei Nachsätze mit Imperf. folgen: deshalb weil sie gehasst haben Erkenntniss — — — —, so sollen sie essen von der Frucht ihres Weges. Anders freilich *Del.* der V. 29. 30 mit V. 28 verbindet und V. 31 als Fortsetzung der Gerichtsdrohung von V. 28 ansieht. Da jedoch אִי V. 28 auf die enge Verbindung dieses Verses mit V. 24—27 weist und in den VV. 24. 25 schon die Begründung für das VV. 26. 27 vorausgesetzte Gericht vorhanden ist, so würden die VV. 29. 30 hier nachhinken, zudem begriffe man nicht, warum die Gerichtsdrohung V. 28. 31 auseinandergerissen und gerade an V. 28 die Begründung angeknüpft ist. Allerdings steht תָּחַת אֲשֶׁר resp. תָּחַת כִּי öfter hinter als vor dem Hauptsatz, aber hier ist für die Stellung offenbar VV. 24—27 massgebend gewesen. Wegen der verschiedenen voraufgehenden Sätze führt וְ den Hauptsatz ein, ähnlich wie הִנֵּה 2 Chron. 21, 12 ff. Die Verse 29—31 so gefasst entsprechen den VV. 24 ff. תָּחַת כִּי (Deuter. 4, 37) bedeutet, um von der ursprünglichen substantiv. Bedeutung der Präposit. auszugehen, etwa *Grund weil*, hier in derselben Stellung wie תָּחַת אֲשֶׁר *Grund dessen dass = desshalb weil* 2 Chron. 21, 12 ff. 2 Reg. 22, 17, während gewöhnlich durch תָּחַת אֲשֶׁר begründende Folgesätze eingeführt werden z. B. Jes. 53, 12. Jer. 29, 19. — V. 30. אֲבָהָ mit ל nach Analogie von שָׁמַע mit ל V. 33. — V. 31. *So sollen sie essen von der Frucht ihres Weges*], die ist aber Schrecken und Verderben in grosser Fülle, von welchen auf den einzelnen nur ein Theil kommt, daher מִן. *Von ihren Rathschlägen*], welche als Keime in weiterer Entwicklung zu den Schrecken des Gerichts werden, sollen sie sich sättigen bis zum Ueberdruß und Ekel Ps. 88, 4. 123, 4. מוֹעֲצוֹת findet sich ausser 22, 30 immer sensu malo. — V. 32. Der bestätigende Schluss wird durch כִּי angeknüpft: so wird's sein, denn u. s. w. מִשׁוּבָה *Abwendung* von der Weisheit, welcher sich wieder zuzuwenden die Menschen durch תְּשׁוּבָה V. 23 aufgefordert wurden, also *das Widerstreben erwürgt sie*, weil dadurch das Gericht herbeigezogen wird. שְׁלוֹה hier die träge bequeme Ruhe, welche der lauten Mahnungen der Weisheit nicht achtet, vgl. Jerem. 22, 21. V. 33 bringt den Gegensatz שָׁאֵן 3 pers. Perf. Pil. wie Jer. 30, 10. 46, 27 vgl. *Ges.* § 55, 2. *Ew.* § 120 a. יָעָה ist natürlich genit. zu פָּחַד.

2. Cap. 2 bringt eine neue Ermahnung zur Weisheit von einem

andern Gesichtspunkt aus als dem in c. 1 geltend gemachten, dort stand im Mittelpunkt der Hinweis auf das Verderben, das über den kommt, der Weisheit und Gottesfurcht verachtet, hier dagegen wird sie hauptsächlich mit Rücksicht auf den Segen, den sie zur Folge hat, empfohlen. — V. 1—4. Mein Sohn, wenn du mit Ernst und Eifer die Weisheit suchst, — V. 5—8 dann werden dir nicht unbekannt bleiben die Furcht Jahve's und die Erkenntniss Gottes (darin liegt zugleich: dann wirst du weil ein frommes so auch von Gott gesegnetes Leben führen), denn von Jahve kommt Weisheit und er behütet die Frommen; — V. 9—11 dann werden dir nicht unbekannt bleiben Recht und gerechter grader Wandel, denn Weisheit, Einsicht u. s. w. werden in dein Herz kommen und dich schützen: — V. 12—15 damit sie dich aus den Gefahren und Versuchungen welche böse Männer (vgl. 1, 10—19) dir nahe legen erretten; — V. 16—19 damit sie dich geschickt machen, den lockenden Verführungskünsten des schlechten untreuen Weibes zu widerstehen, welches in tödtliches Verderben die sich ihm hingebenden hinabzieht; — V. 20—22 damit du wandelst auf dem Pfade der Guten (und in solchem Wandel die Bürgschaft des Heiles habest), denn nur den Guten ist die Bürgschaft dauernden Glückes gegeben, während die Schlechten plötzlichem Untergange entgegensehen müssen.

Dieses ganze Capitel bildet nur einen grossen Satz und bietet so, worauf schon *Ewald* aufmerksam gemacht hat, ein merkwürdiges Beispiel einer langen und streng durchgeführten Satzbildung dar. Nirgends ein neuer Anfang der Rede, nirgends eine Spur von Strophenbildung, aber doch das Streben durch Gleichmass der Gruppen zusammengehörender Verse die Form von Strophenliedern festzuhalten. In allen 22 Versen je 2 Glieder. V. 1—4 Vordersätze, denen V. 5—8 die erste Reihe von Nachsätzen, V. 9—11 die zweite Reihe folgt. Beide Reihen sind durch *אזי הבין* V. 5 u. 9 eingeführt. Daran schliesst sich die ausführliche Schilderung des Schutzes den die im Herzen der Menschen wohnende Weisheit gewährt in drei Versgruppen: V. 12—15. V. 16—19. V. 20—22, von denen die zwei ersten wiederum mit demselben Worte *להצילך* V. 12 u. 16 beginnen, die dritte durch *למען* V. 20, welches Wort mit dem *ל* in *להצילך* auf einer Linie steht, einen ähnlichen Anfang erhält. So vollendet sich das Ganze in zweimal $4 + 4 + 3$ Versen.

V. 1. Als redend ist nicht mehr die Weisheit sondern wie 1, 8 ff. der Weisheitslehrer zu denken. Dem Worte *הקד* wenn *du an- nimmst* entspricht im zweiten Gl. das stärkere *הצפן* wenn du wie einen theuern Schatz *hütest bei dir* 7, 1. 10, 14; ebenso steht dem Worte *אמרי* in ^a das stärkere *מצותי* in ^b gegenüber. Auf diese Weise wird das zweite Gl. eine Steigerung des ersten. Wie in V. 1 so auch in den folgenden drei Versen. Ausserdem steigert sich die ganze Rede in ihrem Fortschritte von V. 1 bis V. 4. — V. 2. Dem Infinit. *להקשיב*, *dass du hinneigest* (= hinneigend) *zur Weisheit*, die aus meinen Worten und Geboten zu dir spricht, *dein Ohr*, folgt in der von *ל* abhängigen Fortsetzung das Imperf. *תטה* vgl. zu 1, 27. — V. 3 u. 4

wird das אם aus V. 1 und zwar V. 3 durch כי verstärkt wiederaufgenommen: *ja wenn*; statt dieses אם כי hat das Targum gelesen אם כי *wenn als Mutter du rufest die Einsicht*, welche Auffassung von älteren jüdischen Gelehrten vertheidigt wird, während die Masora nach einstimmiger Ueberlieferung die Punctuation אם festgehalten hat (vgl. die Anmerk. zu d. St. in der Ausgabe von R. Norzi), mit Recht, denn Einführung des Bedingungssatzes durch כי allein würde hier stören, da die durch אם (oder אם כי) erwartet wird, weil durch sie das אם in V. 1 wieder aufgenommen und mit dem אם in V. 4 in der fortschreitenden Rede verbunden wird; auch ist כי sonst nirgends in unserem Capitel zur Einführung eines Bedingungssatzes gebraucht; endlich macht auch die Rücksicht auf 3^b diese Vocalisation in 3^a nicht wahrscheinlich. Aber auch die Auffassung von *Hitz.* empfiehlt sich nicht, nach ihm soll vor כי die Negation zu ergänzen sein, so dass der Sinn ist: wenn du sie nicht nur ruhig an dich kommen lässt, vielmehr wenn du ihr selbst entgegenkommst. Schon *Del.* hat dagegen geltend gemacht, dass die durch אם aneinander gereihten Aussagen zu gleichartig sind um ein solches Nein zuzulassen; vielmehr dient כי zur Bekräftigung der vorausgegangenen Bedingungen V. 1, die nach dem Zwischensatz V. 2 wieder aufgenommen werden, vgl. *Ew.* § 356 b. קיל יתן קיל steht 1, 20 im Parallelism. mit יתן יתן und bezeichnet das laute Rufen, steigert somit das קרא des ersten Gliedes. — V. 4. מטמנים vergrabene *Schätze* Jer. 41, 8 vgl. Jos. 7, 21, die wieder aufzufinden gewöhnlich nur dem mühevollen und genauen Forschen (חפשו 20, 27. 1 Sam. 23, 23) gelingt. — V. 5—8. Die erste Reihe von Nachsätzen mit ihrer Begründung. Wir würden im Nachsatze zunächst erwarten: dann wirst du als Lohn deines ernsten Strebens die Weisheit finden, vgl. Sap. 6, 12 ff., statt dessen wird als Erfolg dieses Strebens die Gottesfurcht hervorgehoben, denn wer danach ringt die ächte Weisheit zu erlangen, wird nothwendig zu Gott hingeführt, der allein dieselbe besitzt vgl. Ij. 28 und auch allein sie den Menschen zu geben vermag. Mit der Gottesfurcht d. i. der willigen Unterordnung des Menschen unter Gott ist aber auch die Weisheit verbunden, wie V. 6 hervorhebt. Je mehr der Mensch auf Gottes Willen achtet und auf Gottes Stimme lauscht, um so mehr schärft sich in ihm die Fähigkeit für das Verständniss der Wahrheit, je mehr er sich Gott unterordnet, um so sicherer wird er in der Beurtheilung der Dinge sein, weil er in Gott die allein untrügliche Norm, nach welcher alles zu beurtheilen ist, besitzt. Durch diese Gottesfurcht gewinnt der Mensch aber auch allein für sein Leben die rechte Einheit, weil sie eben alle Lebensverhältnisse zu Gott in Beziehung setzt und in sofern ist sie die Quelle aller praktischen Lebensweisheit. *Dann wirst du verstehen die Furcht Jahve's und die Erkenntniss Gottes finden*; verstehen ist = in sich aufnehmen als geistiges Besitzthum 1 Kor. 2, 14, und entspricht so dem *finden* = erlangen in b; die Furcht Jahve's ist, und darauf müssen wir allen Nachdruck legen, ein Gut, ein Schatz Jes. 33, 6 der in Unglück Rettung darbietet Prov. 14, 26 ein nicht vergänglicher Ps. 19, 10 und die ihn besitzen, sind die יְהוָה יְהוָה , welche weil von Jahve geschützt als Sieger

aus Noth und Gefahren hervorgehn, Ps. 115, 11 und viele ähnliche Stellen, vgl. besonders Jes. Sir. 1, 11—27. 2, 7 ff. Erkenntniss Gottes, nicht irgend eine Erkenntniss, die Gott giebt, die von Gott herkommt, wie man aus V. 6 mit Unrecht hat schliessen wollen, sondern wie auch sonst immer *die Erkenntniss seiner*, welche sich Jer. 22, 16 erweisen muss in bereitwilliger Befolgung seiner Gebote und dem Menschen Hos. 6, 6 sicherer als Brandopfer das Wohlgefallen Jahve's verbürgt, somit ein hohes Gut, neben יראת יהוה aufgezählt wie hier so auch 9, 10 (אלהים = קרשים wo) vgl. Jes. 11, 2. Weil sie ein Gut ist kann gesagt werden, dass der die Weisheit erstrebende sie *finden* wird vgl. z. B. 24, 14. Im ersten Gliede Jahve, im zweiten Elohim der Abwechslung wegen, wie Ps. 70, 2. 6. 55, 17. 58, 7 u. s. w. — V. 6 begründet den Gedanken, dass derjenige, der nach der wahren Weisheit strebt, auch nothwendig zu Gott geführt wird: weil nämlich von ihm allein Weisheit und Erkenntniss ausgeht. Bei מפי is wohl weniger an Gottes נשמה zu denken, die nach Ij. 32, 8 die Menschen vollständig macht, als vielmehr an sein Wort, das nach Ij. 22, 22 die Weisheit an die Menschen vermittelt. — V. 7. *Jahve bewahret den Graden Heil, ein Schild den unsträflich-wandelnden*. Von dem כי in V. 6 ist auch V. 7 abhängig, so dass V. 7 nicht V. 6 begründet, sondern V. 6 u. 7 zusammen den V. 5 erläutern: durch Mittheilung der Weisheit verleiht Gott zugleich wahres Heil. Ktib יצפן, Qri und in einigen Handschriften Ktib יצפן, ein Grund Qri gegen LXX u. Syr., die Ktib bezeugen, zu bevorzugen liegt nicht vor (gegen Berth.), im Gegentheil, da der Gedanke gegen V. 6 ein neuer ist, vermisst man die Kopula ungern (*Del.*). תושיה ein ausser Jes. 28, 29. Mich. 6, 9 nur in der Weisheitsliteratur, in Prov. u. Ij. sich findendes Wort, wohl

abzuleiten von einer Wurzel ישה = *وسی* bestehen III in Stand setzen, fördern, so dass es also eigentlich: *Förderung* ist, was sich dann aber besonders in *wahre Weisheit* 3, 21. 8, 14. Ij. 11, 6 etc. und *wahres Glück*, so hier Ij. 6, 13 etc. Verfehlt ist Hitz.'s Ableitung, der es mit שיה das in ישה umgeschlagen sei, zusammenstellt. Weder ist dieser Umschlag wahrscheinlich, da für ישה schon eine andere Bedeutung feststand, noch führt diese Ableitung zu befriedigenden Resultaten, תושיה soll objectiv *ebene, geschlichtete Bahn*, subjectiv *Ebenmässigkeit des Denkens* bezeichnen, eine Art des Ausdrucks, die an מישר *Gradheit*, auch *Ebene* und trop. *Gerechtigkeit* durchaus keine Analogie hat. מין ist nicht abhängig von יצפן (Berth. u. A.), dann würde man dazu verleitet werden, es als Appos. zu תושיה zu fassen, was aber, selbst wenn wir dies in der andern Bedeutung = *Weisheit* fassen, wegen der Bedeutung von יצפן unmöglich ist, vielmehr ist מין Appos. zu dem in יצפן liegenden subj., so dass ein היה unnöthig ist (gegen Berth.), für welche Auffassung sowohl der öfter sich findende Vergleich Jahves mit einem Schilde Ps. 33, 20. 84, 12. 89, 19 als auch der Bau der andern VV. spricht. הם *Unsträflichkeit*, hier als Weg gedacht ein dem stat. constr. untergeordnetes Substantiv, *Ew.* § 288 a, vgl. die Unterordnung durch ב c. 10, 9 und ähnliches Ps.

84, 12. — V. 8. *Dass er hüte* (= hütend) *die Pfade des Rechts* und somit die auf diesen Pfaden wandelnden; 17, 23. Zu לִנְצֹר vgl. *Ew.* § 280 d. Qri הַסִּידִי im Plural, ob das Ktib den Sing. הַסִּידִי bezeichnen soll bleibt ungewiss, da es als Plur. הַסִּידִי gelesen werden kann, *Ew.* § 258 a. Der Infinit. לִנְצֹר fortgesetzt im Imperf. יִשְׁמֹר s. zu 1, 27. — V. 9—11. Die zweite Reihe von Nachsätzen mit ihrer Begründung. Durch das aus V. 5 wiederaufgenommene אִזְ הַבֵּינִי wird V. 9 ff. an V. 4 geknüpft. Strebst du nach Weisheit u. s. w. — V. 9 *dann wirst du verstehen* (s. zu V. 5) *Gerechtigkeit u. Recht u. Gradheit, jeden Pfad des Guten*; das letzte von den vier Objecten schliesst, die drei ersten zusammenfassend, das Ganze ab, daher wohl ohne Copula beigeordnet. — V. 10 ist nicht Vorder- und V. 11 Nachsatz (*Hitz. Zöckl.*), das ist schon wegen der Sinnverwandtschaft der Subjecte in V. 10. 11 nicht wahrscheinlich (*Del.*), dagegen spricht aber auch der Bau der VV. 5 ff.: wie V. 9 dem V. 5, so entsprechen VV. 10. 11 den VV. 6. 7; warum diese Auffassung unmöglich sein soll ist nicht einzusehen: wie vorher betont ist, dass derjenige, der die rechte Weisheit sucht V. 1—4, dadurch nothwendig zu Gott geführt wird V. 5, der allein sie verleiht, so weisen unsere Verse darauf hin, dass der nach der Weisheit Ringende auch zur praktischen Einsicht in Recht und Gerechtigkeit kommt, denn er wird die Weisheit erlangen und mit ihr zugleich das, was ihn vor der Sünde bewahrt. V. 6 geht freilich bei כִּי = *denn* das subj. voraus, aber nothwendig ist das nicht (gegen *Hitz.*). *Weisheit wird in dein Herz kommen*, vgl. 14, 33. Das Mascul. יָנַעַם nach דַּעַת, das sonst Femin. ist vgl. Ps. 139, 6, ist auffallend, *Berth.* erklärt dies daraus, dass יָנַעַם, weil als Neutrum *es ist lieblich* z. B. Prov. 24, 25 gebraucht, als solches starrer, selbständiger geworden, sich dem Zusammenhang der Rede schwerer fügte, etwa so: *und Erkenntniss* (was die betrifft), *deiner Seele wird es lieblich sein*; vgl. *Gesen.* Lehrgebäude S. 716, nur darf man sich weder auf Gen. 49, 15 noch Ps. 73, 28 als vermeintliche Analogien berufen, denn in beiden Stellen ist טִיב als Subst. zu fassen. Vielleicht aber ist eher daran zu denken, dass ein Wort bisweilen trotz der Femininendung in das Masc. als das allgemeinste unbestimmteste Geschlecht zurückzusinken beginnt, namentlich gehören dahin einige inff. mit Femininendung vgl. 14, 6. 29, 25. *Ew.* § 174 g. שָׁמַר עַל 6, 22. תִּנְצֹרָה mit nicht assimilirtem ך neben יִצֹר 3, 1 wie öfter cf. Deut. 33, 9. Ps. 61, 8 etc.; über das volltönende Suff. ָָָׁ *Ew.* § 250 a. — V. 12. לְהַצִּילָךְ *damit sie*, die Weisheit, Erkenntniss u. s. w., dich erretten. *Vom Wege des Bösen* 8, 13; רַע Subst. *das Böse*, dem stat. constr. דֶּרֶךְ untergeordnet, vgl. תְּהַפְּכוֹת רַע V. 14. 6, 24. 28, 5 תְּהַפְּכוֹת eine sehr starke Abstract-Bildung; wer der *Verkehrtheit redende Mann* sei lernen wir aus 6, 14. 8, 13 wo neben דֶּרֶךְ רַע im zweiten Gliede תְּהַפְּכוֹת פִּי רַע vorkommt; 10, 31. 32. 16, 28. 30. 23, 33. — V. 13—15. Weitere Beschreibung des *Verkehrtheit redenden Mannes*, in welcher, da mit diesem Singul. jeder Verk. red. M. oder die Verk. red. Männer überhaupt gemeint sind, statt des Singul. der Plural steht: *dich zu erretten vor denen, die verlassen die Pfade der Gradheit* u. s. w.,

vgl. עֵזב אֶרֶץ 15, 10. Dem Partic. הַשְׂמְחִים, vor denen *die sich freuen Böses zu thun* (15, 21. 21, 10), welches kurz einen relativen Satz umschreibt, folgt in der fortgesetzten Rede das Imperf. יִגִּיל *welche frohlocken* (Ew. § 350 b. Ges. § 134, 2. Anm. 2), ohne relatives אֲשֶׁר, weil der relative Begriff des Partic. im ersten Gliede auch noch im zweiten wirksam ist, in V. 15 hingegen steht אֲשֶׁר, weil hier das Partic. schon ferner steht. תִּהְיֶה כֹּה bezeichnet an und für sich ein schlechtes Thun vgl. zu V. 12, die genauere Bestimmung durch das dem stat. constr. untergeordnete Substant. רַע *Verkehrtheit der Schlechtigkeit* = schlechte Verkehrtheit dient zur Steigerung. אֲשֶׁר אֶרְחִיקֵהּ אֶקְשִׁים meist übersetzt: *die auf ihren Pfaden verkehrt sind*, man fasst also אֶרְחִיקֵהּ als zu dem folgendem אֶקְשִׁים gehörigen Accus. der Beziehung vgl. Ew. § 288 c (Berth. Zöckl. Elst. u. A.). In diesem Fall sollte man jedoch eine andere Stellung erwarten, denn warum dies אֶרְחִיקֵהּ hier so nachdrücklich hervorgehoben würde, ist nicht einzusehen — das ist anders Jes. 22, 2 — sodann hat auch Del. mit Recht gegen diese Auffassung geltend gemacht, dass man nach Stellen wie 10, 9 u. Jes. 59, 8 vgl. auch Prov. 9, 15 vielmehr das Pi. אֶקְשִׁי erwartet. Es ist daher offenbar empfehlenswerther אֶרְחִיקֵהּ zum Subj. und אֶקְשִׁים zum Praedikat zu machen, worauf auch die Wortstellung zunächst führt; eine Schwierigkeit liegt nicht vor, da אֶרֶץ sowohl als Masc. wie Femin. sich findet, also: *deren Wege verkehrt sind* (Hitz. Kamph. Del. u. A.). Zu 15^b vgl. 14, 2 נִלְוִיָם eig. *abgebeugt* nämlich vom graden Wege, so dass also *ihre Geleise* verkehrte sind vgl. 15^a. — VV. 16—19 führen weiter aus, in welcher Hinsicht die Weisheit den, der sie besitzt, behütet. אִשָּׁה זָרָה *das fremde Weib* 5, 3. 20. 22, 14, wie hier neben נִכְרִיָּה 5, 20. 7, 5, während letzteres neben אִשָּׁה זָרָה und זֹנָה 6, 24. 23, 27 vorkommt, bezeichnet demnach das ehebrecherische Weib; dieses wird ausdrücklich bestätigt durch die weitere Beschreibung in V. 17. Gleiche Bedeutung kommt dem Worte נִכְרִיָּה zu, die nicht zum Hause gehörige und somit nicht rechtmässige Frau, vgl. אִישׁ נִכְרִי Qoh. 6, 2. Ps. 69, 9. Nicht die *Ausländerin*, die *Nicht-Israelitin*, woran viele denken, meinent dass die öffentlichen Buhlerinnen vorzugsweise ausländische Frauen gewesen seien, vgl. J. F. Frisch commentatio de muliere peregrina apud Ebraeos minus honesta habita. 1744, was durch den folgenden Vers entschieden abgewiesen wird. Septuag. halten das fremde Weib für die personificirte Sünde, im Gegensatze zu der personificirten Weisheit 1, 20 ff. und umschreiben demgemäss die Worte des Textes willkürlich; so auch christl. Erklärer, z. B. Melanch. C. B. Michaelis, vgl. dessen Bemerkung zu dieser Stelle, während sie doch inconsequent genug die schlechten Männer 12—15 im eigentl. Sinn nahmen. *Welche glatt macht ihre Worte* 7, 21; der ohne אֲשֶׁר beigeordnete Relativ-Satz vgl. Ges. § 123, 3 mit dem Verbo im Singul. bezieht sich auf אִשָּׁה זָרָה und נִכְרִיָּה, da beide Worte auf ein und dasselbe Weib gehen. Zum Perf. vgl. Ew. § 135^b. Ges. § 126, 3. — V. 17 beschreibt die Ehebrecherin weiter als die, welche göttliche Ordnung wie menschliches Gefühl verletzt: *Welche des Bündnisses ihres Gottes* (= was sie Gott gelobt hat) *nicht*

eingedenk ist, was eben daran offenbar wird, dass sie eine ist, *die verlässt den Gatten ihrer Jugend* (Jerem. 3, 4; das intrans. Perf. שָׁכַח zur Bezeichnung des fortdauernden Zustandes neben dem Partic.), woraus hervorgeht, „dass die Ehen nicht ohne heilige Gebräuche von Seiten der öffentlichen Religion geschlossen wurden, obgleich der Pentateuch nichts davon sagt“ *Ewald*, vgl. Mal. 2, 14 wo, wie hier das Verlassen des Gatten, die Untreue an dem אִשָּׁה נִעֲרִיִּים getadelt wird, weil Jahve Zeuge gewesen bei der Schliessung der Ehe. Auf welche Weise und durch welche Gebräuche die Ehe solche religiöse Weihe erhielt, wissen wir nicht. — V. 18. Mit Recht ist aber 16 gesagt, *um dich zu erretten*, da wirklich grösste Gefahr bevorsteht, *denn zum Tode sinkt sie hinab sammt ihrem Hause, und zu den Schatten ihre Pfade*; *Berth. Hitz.* u. A. haben בִּיהָ zum Subj. gemacht: *denn zum Tode senkt sich ihr Haus hinab*, aber dabei macht שָׁכַח Schwierigkeiten, da בִּיהָ sonst immer Masc. ist, und hier das Femin. des Praedik. mit nachfolg. Subj. doppelt auffallend wäre. Desshalb wollten schon *Jos. Kimchi*, ebenso *Umbr.* u. A. שָׁכַח als 3. Pers. Masc. fassen also auf ultima betonen, aber dagegen spricht, dass שָׁכַח wohl die Bedeutung: *sich beugen* aber nicht die: *hinabsinken* hat. Ebensowenig kann natürlich בִּיהָ Apposit. zu מוֹת (Ab. *Esr.*) oder Accus. der näheren Bestimmung sein (*J. H. Mich.*), vielmehr ist die Buhlerin Subj. und בִּיהָ ist Supposition oder Permutatio des Subj. vgl. Ij. 29, 3. Jes. 29, 23, *Böttcher*, neue exegetisch-kritische Aehrenlese III p. 1. Allen Schwierigkeiten würde man aus dem Wege gehen, wenn man mit LXX, welche ἔσθ'ετο bieten, שָׁכַח resp. שָׁמָּה läse. — V. 19. *Die zu ihr eingehen* (6, 29) *werden nicht zurückkehren* von ihrer Reise zum plötzlichen Tode vgl. Ij. 7, 9. 10, *und nicht erreichen des Lebens Wege* (Ps. 16, 11. Prov. 5, 6), weil sie im Hause der Ehebrecherin mit diesem zugleich dem Tode anheimfallen (d. i. dem sicheren Untergange, als stände die Hölle schon offen, ihr Haus mit allen die darin sind zu verschlingen, wie Num. 16, 31—33 die Häuser der Frevler mit ihnen zugleich verschlungen werden), und gemeinschaftlich mit ihr den Schatten zuwandern. Vgl. 5, 3 ff. באִים אֵלֶיהָ = באִיהָ häufig stehen die verba des Gehens, Aufstehens etc. mit dem Genitivsuffix statt der Praepos. mit dem suff. vgl. Ps. 3, 2. 18, 40. *Ew.* § 288 c. — V. 20—22 bringen die dritte Entfaltung des Segens, den die Weisheit ihrem Besitzer gewährt, sodass also לְמַעַן תֵּלֶךְ dem לְהַצִּילֶךָ V. 12. 16 entspricht und der Zusammenhang den Gedanken ergiebt: die Weisheit wird auf dich Acht haben, *damit du gehest auf dem Wege der Guten, damit du bewahrest*, streng einhältst nach keiner Seite hin abweichend, *die Pfade der Gerechten* 4, 18. — V. 21. So dafür sorgend, dass du auf dem rechten Wege bleibst, sichert dir die Weisheit das oben V. 5 ff. in Aussicht gestellte dauernde Heil, *denn* die auf ihm bleiben, d. h. die יֹשְׁרִים, *werden das Land* natürlich Kanaan Ex. 20, 12. Deut. 5, 16 nicht aber die Erde Matth. 5, 5 *bewohnen* vgl. Ps. 37, 9. 11. 22. 29 der Gegens. Prov. 10, 30 *und die Redlichen* (die nicht auf doppeltem Wege verkehrt wandelnden 28, 18) *werden*, wenn die Frevler plötzlich fortgerafft werden, *darin übrig bleiben*. — V. 22. יִסְדֶּהּ von

נִסָּה Deut. 28, 63. Ps. 52, 7. Prov. 15, 25, also Imperf. Qual, nach dem passiven יִנָּסֶה so aufzufassen: *und Treulose werden sie herausreißen aus dem Lande*, welches, da das Subject unbestimmt gelassen wird, gleich ist dem passiven Ausdrucke *werden herausgerissen werden*, vgl. Ij. 4, 19. 6, 2. 7, 3. 18, 18 etc. *Ew.* § 294 b. Wer gegen diese Auffassung das Bedenken hat, dass „die Subjecte V. 22 in der gleichen Reihenfolge zu denen des 21. Vs. gegensätzlich stehen“ (*Hitz.*), muss יִנָּסֶה lesen, dies יִנָּסֶה impf. Hoph. zu נִסָּה ordnet sich zu יִנָּסֶה und נִסָּה wie יִנָּסֶה zu יִנָּסֶה und נִלָּקָה (*Hitz.*). Das verb. נִסָּה hier intransitiv zu nehmen (*C. B. Mich.*), ist im Hinblick auf die andern Stellen, in denen das verb. sich findet, nicht möglich, ebenso wenig kann man aber יִנָּסֶה vocalisiren und an נִסָּה denken (*Schult.*), letzteres verb. lässt eine hier passende Bedeutung nicht zu, am wenigsten kann davon die Rede sein, dass unsere Form impf. Niph. ist (*Böttch.*).

3. Cap. 3. Es sind drei Absätze in diesem Capitel, 1, 1—10. 2, 11—20. 3, 21—35; jeder Absatz beginnt mit der den neuen Anfang bezeichneten Anrede *mein Sohn*.

V. 1—10. Der Lehrer fordert den Schüler V. 1 u. 2 auf, den zunächst V. 3—10 aufgezählten Ermahnungen Folge zu geben. Je 2 Verse gehören enger zusammen, im zweiten Verse ist jedesmal der Abschluss durch eine Verheissung. So besteht der Absatz aus $2 \times 5 = 10$ Versen. V. 1 f. יִצֵּר der Voluntativ mit assimilirtem י neben dem Imperf. יִצֵּר 2, 11. 5, 2. Die Aufforderung wird begründet durch die Verheissung: *denn sie*, nämlich meine Unterweisung und Gebote wenn du dich durch sie zu einem frommen Leben weisen lässt, *werden dir mehren die Länge der Tage* vgl. Ex. 20, 12. Jes. 65, 20. 22; mehren = über das gewöhnliche Mass geben 9, 11. 10, 27, während der nicht Fromme rasch dahingerafft wird 2, 22; *und Frieden* V. 17, der den Frevlern nie zu Theil wird Jes. 48, 22. 57, 21. Zu יוֹסִיפוּ statt der 3 Plur. Fem. vgl. *Ges.* § 147, Anm. 1. *Ew.* § 316 a. — V. 3 folgt die V. 1 angekündigte Lehre. Die Worte חֶסֶד וְאֱמֶת *Huld und Redlichkeit* bezeichnen die liebevolle aufrichtige Gesinnung der Menschen gegen einander Gen. 24, 49. 47, 29. Jos. 2, 14, aber auch gegen Gott vgl. zu חֶסֶד Jes. 57, 1 und das Adject. חָסִיד an vielen Stellen, zu אֱמֶת Jos. 24, 14. 2 Chron. 32, 1 u. s. w., sodann bezeichnen sie das liebevolle wahrhaftige Handeln Gottes gegen die Menschen z. B. Ps. 25, 10 und häufig sonst; hier stehen sie von der Gesinnung der Menschen und zwar sowohl gegen den Nächsten als gegen Gott vgl. zu V. 5, denn der Schüler soll 1, an seinem Theile dazu thun sie festzuhalten, sie in sein Herz schreiben, und 2, eben dadurch nach V. 4 die Gunst oder Huld in den Augen Gottes, um hier nur dieses aus dem Inhalt des 4. Verses herauszuheben, sich erst erwerben. *Nicht mögen sie dich verlassen* durch deine Schuld, dadurch dass du sie nicht hochhältst und sie dir aus dem Sinn schlägst, vielmehr *binde sie um deinen Hals*, nicht als Talisman (*Umbr.*), auch wohl nicht als Schmuck 7, 3 vgl. zu 1, 9 (*Berth. u. A.*) sondern um sie stets gegenwärtig zu haben vgl. 3^b wie etwa den Siegelring, den man an einer Schnur um den Hals zu tragen pflegte Gen. 38, 18 vgl. Cant. 8, 6

(Hitz. Del. u. A.), *schreibe sie auf die Tafel deines Herzens* 7, 3 damit sie ihm fest eingepägt bleiben Jer. 31, 33. Die Suffixe in קשרים und כתבם auf Unterweisung und Gesetze in V. 1 mit Chr. B. Michaelis und Anderen zurückzubeziehen ist unstatthaft, weil ihre Beziehung auf חסד ואמת am nächsten liegt und durch die Zusammengehörigkeit von je zwei Versen gefordert wird. *Und so erreiche*; über den Imperat. מצא mit dem י consec. Ew. 347 b. Ges. § 130, 2. *Gute Einsicht* 13, 15. Ps. 111, 10 nicht aber: *gute Meinung* (Ew. Hitz. Zöckl.), denn in dieser Bedeutung lässt sich שכל nicht nachweisen. בעיני in den Augen = nach dem Urtheil Gottes, wofür 2 Chron. 30, 22 ליהודה, Gen. 10, 9 לפני יהודה. Elohim steht neben יאדם, nicht Jahve, weil es nur darauf ankommt, den Begriff des Göttlichen überhaupt auszudrücken. *Gunst und gute Einsicht nach Gottes und der Menschen Urtheil* ist verständlich; Ewald: „und so finde Gnade vor Gott, gute Einsicht vor Menschen“, aber es sollen grade Gunst und Einsicht bezeichnet werden, die nicht nur vor dem oft einseitigen und falschen sondern auch vor dem scharfen untrüglichen Urtheile Gottes bestehen. — V. 5 f. Im Anschluss an die Mahnung V. 3 folgt hier die weitere Aufforderung: *verlass dich auf Jahve mit deinem ganzen Herzen*. Die Aufforderung *auf deine Einsicht stütze dich nicht* hängt mit der folgenden *auf allen deinen Wegen erkenne ihn* nämlich Jahve eng zusammen, denn diese Erkenntniss muss das Bewusstsein rege erhalten, dass eigne Einsicht nicht genügt, Jer. 9, 22f. יהוה nachdrücklich und er, kein anderer. — V. 7 f. Zwei Verse ähnlichen Inhalts wie die vorhergehenden, nicht aber Fortsetzung dieser, welche durch die Verheissung V. 6 ihren Abschluss gefunden haben. *Weise nach deinem Urtheil* 26, 12. Jes. 5, 21. *Und bleib fern vom Bösen* 14, 16. 16, 6, bildet mit *fürchte Jahve* zusammen den vollständigen Gegensatz zum ersten Gliede, da wer Jahve fürchtet seiner eigenen Weisheit und seinem Urtheile misstraut, wenn sie ihm etwa böses Thun als etwas angenehmes und wünschenswerthes erscheinen lassen; beides umschliesst das ganze Wesen der alttestamentlichen Frömmigkeit nach ihrer positiven und negativen Seite vgl. 14, 16. 16, 6. Ps. 34, 10. 15. Ij. 28, 28. Wie die Verheissung V. 8 dem V. 7 angeknüpft ist, erhellt nicht gleich; die 3 Femin. יהי wird von Einigen als Neutrum aufgefasst: *Heilung ist das* was V. 7 gesagt ist *für deinen Leib*, (Umbr., Ew.) aber das würde eine andere Wortstellung oder doch רפאות היא erfordern, daher sieht man besser רפאות als subj. in יהי an: *so wird sein Heilung deinem Leibe*, indem der Voluntativ יהי hier ohne anknüpfendes י den die Verheissung enthaltenden Nachsatz bezeichnet vgl. Ij. 9, 34 f. etc. Ew. § 347 b. לְשִׁרְךָ vgl. Ew. § 71 *deinem Nabel* Ez. 16, 4, welcher als physiologisch wichtiger Theil des Leibes für den ganzen Leib stehen soll Umbr.; LXX τῷ σώματί σου, ebenso Peschito, als hätten sie לְשִׁרְךָ für לְשִׁירְךָ *deinem Fleische* (Ewald), oder, da solche Zusammenziehung des Wortes שר nur hier vorkommen würde, לְבָשֶׁרךָ gelesen, vgl. 4, 22, wie denn auch sonst בשר und עצמות häufig nebeneinander z. B. 14, 30 *Erquickung deinen Gebeinen*, zu ergänzen יהי aus dem Femin. יהי. Heilung braucht nur der kranke Leib, Erquickung nur verschmachtendes

Gebein; der Sinn ist also: so wird dir in Krankheit Heilung, in Noth Erquickung, denn kommst du der Aufforderung nach, so bist du des Beistandes Gottes sicher, welcher seine Frommen vom Tode rettet und sie in der Noth erhält Ps. 33, 19. Prov. 10, 2. 11, 19. — V. 9. *Ehre Jahve mit einem Theil deines Vermögens* z. B. mit dem Zehnten wie Jakob Gen. 28, 22 und die dem mosaischen Gesetze gemäss lebenden Israeliten, *und mit einem Theile der Erstlinge aller deiner Erzeugnisse*; כֶּבֶד sonst wohl mit ב des dargebrachten Geschenks, hier mit dem einen Theil vom Ganzen herausnehmenden מִן, welche Bedeutung des מִן bei הֵן gleich hervortritt, bei ראשית z. B. durch Deut. 26, 2 gerechtfertigt wird, da ראשית zunächst das zuerst Gewonnene überhaupt bedeutet, von dem nur ein bestimmter Theil zur Erstlingsgabe genommen wird. *So werden sich anfüllen deine Speicher von Sättigung*, von Ueberfluss welcher Sättigung gewährt, *und von Most überfliessen deine Keltern*; vgl. Deut. 18, 4, sodann Deut. 28, 8. Mal. 3, 10—12. Diese Erklärung ist offenbar der *Ew.*'s vorzuziehen, der V. 9 übersetzt: ehr' Jahve mehr als dein Vermögen, als Köstlichstes all des Gewinnes dein, dadurch erhalten wir einen wenig ansprechenden Sinn, der um so bedenklicher ist, als nirgend im Alten Testament das Vermögen als Object menschlicher Ehre angesehen wird.

V. 11—20. Auch dieser Absatz enthält gerade 10 Verse. V. 11 u. 12, sodann V. 13—20 gehören enger zusammen; unmittelbarer Zusammenhang zwischen V. 12 und 13 ff. tritt nicht hervor, wenn sich auch aus dem Inhalte der zwei Theile unseres Absatzes erklärt, weshalb sie aneinandergereiht sind, da, wer die Zurechtweisung und Züchtigung Gottes als Zeichen seiner erziehenden Liebe annimmt V. 11 u. 12, der in allen unseren Capiteln zu Grunde liegenden Anschauung gemäss auf dem Wege ist, die Weisheit zu erreichen und ihres V. 13 ff. beschriebenen Segens theilhaftig zu werden. V. 11 u. 12 stehen, obwohl auch in ihnen der Gedanke in zwei Versen seinen Abschluss erhält, nicht auf einer Linie mit den je 2 Versen in 3—10 weil diese immer mit einer Verheissung schliessen. Aus diesem Grunde und wegen des בִּי beginnt mit V. 11 ein neuer Absatz. — V. 11 f. Zu 11^a Ij. 5, 17. *Und nicht verabscheue*, Steigerung des *nicht verachte* in ^a. *Denn den Jahve liebt züchtigt er, und wie ein Vater den Sohn welchen er gern hat* nämlich züchtigt Jahve. Zurechtweisung, Züchtigung sind also eine Offenbarung seiner erziehenden Liebe, Hos. 2. Deut. 8, 5. Ps. 118, 18. Prov. 13, 24. Zu אָהֵב ohne Makk. vgl. Ps. 47, 5. 60, 2. *Ew.* § 100 c. Das י vor אָהֵב ist das epexegetische: und zwar wie ein Vater vgl. 1 Sam. 28, 3. *Ges.* § 155, 1 a. יִרְצֶה Relativsatz vgl. *Ges.* § 123, 3. *Ew.* § 332, a. *Hitz.* hat 12^b übersetzt: und hat ihn wie den Sohn ein Vater gern, welcher Auffassung sich *Zöckl.* wegen des impf. יִרְצֶה, das aber bei der obigen Erklärung durchaus keine Schwierigkeiten macht, angeschlossen hat. Schon *Del.* hat dagegen völlig richtig geltend gemacht, dass man so keinen rechten Parallelsatz gewinnt, „da doch die Handlung des Züchtigens das Hauptsächliche und die Liebe das Begleitende ist (13, 24)“. Unsere Stelle wiederholt Hebr. 12, 5 f., nach den Sept. welche statt יִרְצֶה gelesen

haben ἡμεῖς μαστργοῖ. — V. 13. Mit dem Perf. מצא, *Heil dem der gefunden hat* und somit besitzt, welches demnach den Begriff des Imperf. ausdrückt, wechselt in ^b das Imperf. יפיק der *erlangt* fortwährend in jedem Augenblick aufs neue; פיק hervorgehen, Hiph. hervorgehen lassen = spenden Jes. 58, 10. Ps. 140, 9. 144, 13, sodann = sorgen dass etwas hervorgeht, herauslocken um in Besitz zu nehmen, d. i. erlangen nämlich von Jahve Prov. 8, 35. 12, 2. 18, 22, denn aus seinem Munde kommt die חכמה 2, 6. — V. 14. Die Kraft des כי erstreckt sich nicht bis V. 20 (*Berth.*) sondern nur auf V. 14; mit Recht wird der Mann glücklich gepriesen *denn* u. s. w. *Ihr Gewinn* d. h. nicht: was sie als Gewinn bringt (*Berth.* u. A.), sondern vielmehr ihr Erwerb: sie zu gewinnen ist besser als das Gewinnen von Silber; das Suff. des Sing. und so auch im Folgenden immer das Femin. d. Sing., da unter חכמה und תבונה V. 13 nicht zwei verschiedene Güter, sondern die Weisheit, die mit einem minder hohen Worte auch *Einsicht* genannt werden kann, zu verstehen ist. Entsprechend dem Glied 14^a ist תבונתה auch nicht: was sie hervorbringt, sondern „ihre Erlangung“ eigentl. „das Einbringen ihrer“. — V. 15 ff. geben sachlich die Begründung zu V. 14: deshalb weil sie so grossen Gewinn, der 16 ff. näher beschrieben wird, bringt, ist sie das werthvollste Gut: *kostbarer ist sie als Perlen*; פנינים nur hier im Ktib, sonst immer פנינים; die Bedeutung steht nicht völlig sicher fest. Aus unserer und den übrigen Stellen, wo es sich findet, ist nur so viel sicher, dass es ein Beispiel für das Kostbarste war, daher geben es LXX *Trg. Syr.* hier in den Prov. wieder durch „kostbare Steine“. Ij. 28, 18 haben LXX offenbar einen andern Text gehabt, *Syr.* übers. wie in den Prov., *Targ.* dagegen hat מרגליות d. i. Perlen, was *Raschi* u. A. vertheidigten. Schwierigkeit bei dieser Erklärung macht Thren. 4, 7, wonach פנינים roth sein müssen, deshalb denken viele an die rothe Edelkoralle. *Dillm. Del.* u. A. haben sich wohl mit Recht für „*Perlen*“ entschieden, weil פנינים immer unter dem Allerkostbarsten genannt sind, was auf die gemeineren Korallen nicht passen will, während ראמיה, das jenem in Ij. 28, 18 parallel ist und von den jüd. Auslegern als *Koralle*, von Neueren als *Perle* gefasst wird, mit dem Krystall Ij. 28, 18 zusammengeordnet und niedriger gestellt wird als פנינים vgl. *Riehm* Handwörterbuch S. 849f. 1158ff. *Und alle deine Kleinode gleichen ihr nicht*, gemeint sind z. B. alle die Ij. 28, 15—19 aufgezählten Gegenstände der Lust oder Kleinode, und somit steht הפצרים passend neben den Perlen im ersten Gliede. Zum ב pretii vgl. *Ew.* § 217f. Septuag. hatte in ihrem hebr. Text ein plus: εὐγυνωστός ἐστὶ πᾶσι τοῖς ἐγγίζουσιν αὐτῇ = נודעה לכל־הקִרְבִּים לָהּ (*Del.*). Im Uebrigen vgl. *Lag.* — V. 16. Die Weisheit wird als Person gedacht, sie bietet mit beiden Händen bereitwillig die höchsten Güter dar: in der Rechten als das höchste Gut: langes Leben 9, 11, denn der Weise ist gottesfürchtig und deshalb wird sein Leben von Gott geschützt, vgl. zu V. 7 und 8, V. 1 c. 4, 10 f. Sir. 1, 12; LXX haben nach שנת ימים noch gelesen שנות היים *Jahre des Lebens* nach V. 2 vgl. 4, 10, wie sie auch am Ende unseres Verses einen langen Zusatz haben; in der Linken bietet sie als

das Leben verschönernde Güter: *Reichthum und Ehre* 8, 18. 22, 4, vgl. in unserem Capitel V. 10 u. V. 4 1 Reg. 3, 12 ff. Nach V. 16 hatte der Grieche in seinem hebr. Ms. noch einen Vers, dessen erste Hälfte auf Jes. 45, 23^a, dessen zweite auf Prov. 31, 26 zurückgeht: ἐκ τοῦ στόματος αὐτῆς ἐκπορεύεται δικαιοσύνη, νόμον δὲ καὶ ἔλεον ἐπὶ γλώσσης φορεῖ = על לשונה יצא דרך חנה חסד (Del.) vgl. Lag. — V. 17. *Ihre Wege* sind Wege, welche sie bahnt, und auf welchen sie den, der sie gefunden hat, leitet; sie sind *liebliche Wege*, sie sind *Frieden* = friedlich, weil sie nur Freuden bieten, Unruhe, Unglück, früher Tod fern von ihnen bleiben. — V. 18. *Ein Baum des Lebens* unter den vielen Lebensbäumen, die denkbar sind 11, 30. 13, 12. 15, 4 weil sie langes Leben giebt; in Gen. 2, 9. 3, 22. עץ החיים mit dem Artikel vor חיים der bestimmte Baum des Lebens im Garten von Eden. *Die sie erfassenden* (= jeder der sie erfasst) *sind beglückt*, neben dem Plural des Subjects der Singul. מאשר was beim Partic. nicht selten ist, Ew. § 319 a. Ges. § 146, 4. — V. 19f. Endlich der höchste Beweis dafür, dass der Besitz der Weisheit besser ist als der aller irdischen Schätze, ist der, dass durch sie Jahve die Erde gegründet habe u. s. w., weil sie dadurch als ein ursprünglich göttliches Gut, als eine vor der Schöpfung der Welt vorhandene in ihr offenbar werdende Kraft angegeben wird. Wie hohen Werth muss sie also haben! Wie glücklich ist der Mann, der zu ihrem Besitze gelangt! Nur dieses braucht hier hervorgehoben zu werden; weitere Ausführung des hier nur kurz berührten bietet c. 8, Ij. 28, 12 ff. Sir. 24, 3 ff. Del. Zöckl. u. A. machen hinter V. 18 einen Abschnitt und verbinden die VV. 19—26 zusammen: hier wird die weltschöpferische Weisheit als Mittlerin göttlicher Obhut dargestellt, aber offenbar fängt mit V. 21 ein neuer Abschnitt an, von hier an beginnen wieder die Ermahnungen, während die VV. 19. 20 ihrem Charakter nach durchaus den vorhergehenden Versen entsprechen: sie beschreiben die Weisheit nach ihrer hohen Bedeutung, die sie schon bei der Schöpfung gehabt, und geben so einen Beitrag zu der Darlegung ihres Werthes. בחכמה nicht *mit Weisheit*, so dass nur die göttliche Eigenschaft der Weisheit, welche bei der Schöpfung thätig war, gemeint wäre, sondern *durch Weisheit*, gemäss den eben angeführten Stellen, jedoch reichen unsere VV. 19. 20 nicht aus, um sicher nachzuweisen, dass die Weisheit nicht als göttliche Eigenschaft sondern als selbständige Persönlichkeit gedacht ist (gegen Berth. u. A.). נבקע bezieht sich wohl nicht auf die Spaltung der Wasser in zwei grosse Massen, in die Wassermasse der Erde und in die obere Wassermasse (Ew. Hitz. Berth. Zöckl. u. A.), vielmehr ist nach Gen. 7, 11 מעינות תהום רבה בקעו כל מעינות תהום רבה eine andere Auffassung möglich, nämlich das verb. vom spaltenden Hervorbrechen der Wasser aus der Tiefe zu verstehen, sodass V. 20 ein genauer Parallelismus entsprechend V. 19 vorliegt: den einmal bei der Schöpfung aus der Tiefe hervorbrechenden Wassern entspricht die fort-dauernde Bewässerung der Erde von oben her, daher 20^a das perf., 20^b das impf. (Del.).

V. 21—35. Die Ermahnung kehrt V. 21—26 zu ihrem Anfang

zurück: nicht gering achten soll der Schüler Weisheit und Erkenntniss, sie werden ihm Leben geben und zum Schmucke gereichen, ihn in seinem Thun vor Unglück, vor raschem Verderben den Schlafenden bewahren, da Jahve ihn dann behüten wird. Daran sind 5 einzelne mit לֹא beginnende Aufforderungen zum hülfreichen friedlichen Betragen gegen Andere ganz lose angeknüpft 27—31, mit ihrer Begründung durch Hinweisung auf das Verhalten Gottes gegen Gerechte und Verkehrte. V. 21. לֹא יִלְיוּ neben לֹא יִלְיוּ 4, 21, beide Formen gleich schwierig schon den alten Uebersetzern und vereinzelt, doch von älteren hebr. Erklärern in ihrer verschiedenen Gestalt ausdrücklich anerkannt (vgl. R. Norzi zu dieser St.), daher nicht zu ändern. Wir vermissen bei יִלְיוּ die Subjecte; man nimmt sie aus dem zweiten Gliede: *nicht mögen sie* nämlich Wahrheit und Ueberlegung *von deinen Augen weichen*; Umbreit nimmt sogar eine Umstellung der beiden Glieder vor: bewahre Wahrheit und Ueberlegung, sie mögen nicht weichen von deinen Augen; Umänderung des mascul. יִלְיוּ in תִּלְיוּהָ wäre in diesem Fall nicht durchaus nothwendig (gegen Berth.) vgl. zu 3, 2. Da hier aber kein absolut neuer Anfang, sondern ein neues Anheben der Rede ist, womit ein Wiederaufnehmen des vorher gesagten verbunden sein kann, so ist es leichter die vorhergenannten Synonyme der Weisheit, die freilich ursprünglich Gott gehören, von ihm aber dem gegeben werden, der nach ihrem Besitz ringt, zum Subject zu machen, so ist auch 21^a u. ^b genau parallel. — V. 22. *Und sie werden Leben sein für deine Seele*, indem sie deine Tage mehren V. 2. 16. c. 4, 22. 8, 35; so kommt bei חַיִּים zunächst die Dauer in Betracht, dass auch ein frommes durch Gott gesegnetes Leben gemeint sei versteht sich im Zusammenhange unserer Ermahnungen von selbst. Zum Mascul. יִחְיֶיךָ vgl. zu 3, 2. Zum zweiten Gliede vgl. zu 1, 9. — V. 23. *Dann, wann du der Forderung V. 21 nachkommst, wirst du sicher* (לִבְטָח 29 neben בְּטָח allein 1, 33. 10, 9 vgl. Ew. § 217 d) *wandern deinen Weg* gemäss dem früher besonders V. 3—10 auseinandergesetzten; 10, 9. In 23^b nimmt man am besten יִגְלֶךָ zum Obj., so dass also das Subj. dasselbe ist wie in 23^a, so haben LXX das Versglied auch in dem mit 23^b fast gleichlautenden Ps. 91, 12 verstanden, während sie hier יִגְלֶךָ zum Subj. machen, dafür spricht auch der Umstand, dass Jer. 13, 16 im intransit. Sinne sich das Hithp. findet. — V. 24. Im ersten Gliede nach אִם die Imperff. תִּשְׁכַּב, wofür LXX תִּשָּׁב lasen, und תִּפְחֹד, im zweiten wiewohl auch noch von אִם abhängigen Gliede hingegen das Perf. שָׁכַב in Hinblick auf das folg. Perf. mit ו consec., weil eine einmalige im Verhältniss zu ihm vergangene Handlung beschrieben wird: und wenn du dich niedergelegt hast, so ist dann süß geworden = so wird süß sein dein Schlaf vgl. 6, 22. Gen. 33, 13 etc. Ew. § 357 a. Zum Inhalt 6, 22, besonders Deut. 28, 66 f. — V. 25. Da das אִם aus V. 23 fortwirkt, *dann fürchte dich nicht*, so erwarten wir לֹא statt לֹא, doch (vgl. Ew. § 320 a) ist לֹא an seinem Orte, weil nicht bloss Beschreibung: dann wirst du dich nicht fürchten, sondern zugleich Mahnung: *dann fürchte dich nur nicht* erzielt wird. Das *plötzliche Grauen* 24, 22. 1, 27. 33; ebenso שֹׁאֵת רֶשְׁעִים *der Sturm*, der den

Frevlern bestimmt ist, um sie fortzuraffen, nicht der Sturm, den Frevler gegen Fromme erheben *Chr. B. Michaelis*. — V. 26. בַּכֶּסֶלְךָ wie z. B. Ex. 18, 4. Ij. 23, 13. Jes. 40, 10. Ps. 68, 5. *Ew.* § 299 b. *Ges.* § 154, 3 a. *Jahve wird sein dein Vertrauen* Ps. 78, 7. Ij. 8, 14. 31, 24. *Umbr. Ew. u. A.* Vulg. *Jahve wird sein in latere tuo*, dir zur Seite um dich zu halten, daher Targ. בְּסִעְדְּךָ um dich zu stützen und Septuag. ἐπὶ πاصῶν ὁδῶν σου den Begriff des zu Seite gehens frei umschreibend, wenn sie nicht etwa בְּכָל-מְסַלְתֶּיךָ gelesen haben (*Lag.*); so auch *Ziegler, Müntinghe*, mit Berufung auf כֶּסֶל Ij. 15, 27. Letztere Erklärung durch das leicht zu verkennende כ bei Prädicate veranlasst und durchaus nicht gesichert. Das Subst. לֶכֶד eig. Einfangung nämlich durch Falle, Netz etc. nur hier, sonst findet sich פֶּה und מִיקָשׁ, um diesen Sinn auszudrücken, vgl. auch יָדָי Ps. 56, 14. *Hitz.* hat die VV. 22—26 als späteres Einschiesel gestrichen, weil ein derartiges Zurückkommen auf die Belohnung unnöthig war und den Leser ermüdet. Zudem berühren sich auch diese Verse mit manchen Stücken jüngeren Alters, auch lassen sich Spuren jüngeren Sprachgebrauchs entdecken und was endlich wohl für *Hitz.* besonders entscheidend war, durch Streichung dieser Verse lässt sich auch hier in diesem dritten Abschn. die Zehnzahl gewinnen. Die meisten dieser Gründe haben nur für den Bedeutung, der, wie *Hitz.*, in c. 1—9 den ältesten Theil der Spruchsammlung sieht, verschwinden aber für den, der diese capp. für spätere Erzeugnisse hält; aber selbst abgesehen von dieser kritischen Frage wird man zugestehen müssen, dass diese Verse, sowohl was Sprache als Inhalt angeht, sich keineswegs von den übrigen dieser capp. abheben, auch in ihnen finden sich Berührungen mit Ij. etc. und betreffs der weitläufigen Darlegung der Belohnung vgl. die VV. 3, 14 ff. Auch der letzte Grund *Hitz.*'s kann nicht entscheidend sein, denn die durch בְּנֵי äusserlich gekennzeichneten Abschnitte sind ja keineswegs auch inhaltlich scharf abgegrenzt, so dass eine ganze Zahl von Exegeten nach V. 18 den Abschnitt machen und die VV. 20. 21 zum Folgenden ziehen konnte und auch *Hitz.* selbst die VV. 9—12 als enger zusammengehörig betrachtet, obgleich in V. 11 בְּנֵי sich findet. Auch macht *Del.* mit Recht darauf aufmerksam, „dass die hebräische Dicht- und Redekunst nicht nach den durch Sophpasuk abgegrenzten Versen, welche immer zweizeilig accentuirt, in Wirklichkeit aber häufig drei- und mehrzeilig sind, rechnet“ vgl. z. B. 3, 3. 7 etc. — V. 27 wird nach Massgabe des leichter verständlichen V. 28 dahin zu erklären sein: *Weigere Gutes nicht dem es gebührt wenn deine Hand Macht hat es zu thun*; מִבְּעָלָיו seinem Herrn = dem Armen Septuag. ἐνδεῆς, der auf Wohlthat Anspruch machen kann; zum Plur. vgl. zu 1, 19. אֵין לֹאֵל יָד sonst יָד לֹאֵל יָד Gen. 31, 29. Mich. 2, 1, אֵין לֹאֵל יָד Deut. 28, 32. Neh. 5, 5, immer mit dem Sing. יָד, daher Qri auch hier יָד, während Ktib ausnahmsweise den durchaus zulässigen Plur. יָדִים hat, freilich ist nicht zu übersetzen: *wenn sind zur Macht* (= mächtig) *deine Hände* (*Berth.*), sondern: *wenn es zur Macht deiner Hände ist*, יָדִים ist also nicht Subj., sondern nach Analogie jener Stellen Genitiv zum stat. constr. לֹאֵל. Vulg. *noli prohibere benefacere eum qui*

potest, si vales et ipse benefac bezieht בעליו auf die Wohlthäter, was an und für sich freilich näher liegt, vgl. Qoh. 8, 8, hier aber durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist vgl. V. 28. — V. 28 führt diesen Gedanken weiter aus. Das Qri will statt רעיד, das LXX fehlt, vielmehr רעד lesen, doch ist die Correctur unnöthig, entweder nimmt man רעיד als Plur. und zwar in distributivem Sinn oder man sieht רעיד als Singul. an wie auch wohl 2 Sam. 12, 11 vgl. *Ew.* § 256 b. *Ges.* § 93, 3 Anm. 3. Das ו vor מהי nimmt man wohl am besten als Einleitung einer neuen Rede (*Kamph. Hitz.*). ויש אתך *indem es bei dir ist* oder *steht* gleich heute zu geben; יש את = יה לאל im vorigen Verse vgl. *Ew.* § 299 a. — V. 29. אל תחרש *nicht schmiede* = nicht ersinne 6, 14. 18. 12, 20. 14, 22; möglich wäre es freilich auch, dass der bildlichen Redensart der Begriff des Pflügens zu Grunde liegt, denn Ez. 21, 36 entscheidet für jene Auffassung nicht mit Sicherheit (gegen *Berth.*), wohl aber liegt Ij. 4, 8. Hos. 10, 13 zweifellos jene Bedeutung vor, die zudem auch durch die von *Del.* citirte Stelle Sir. 7, 12 *μη ἀποργία ψεύδος ἐπ' ἀδελφῶ σου* gesichert ist. In dem Zustandssatz יהיו וגו', welcher die Gleichzeitigkeit mit der Handlung des Hauptsatzes ausdrückt, vgl. *Ew.* § 306 c. 341 a. — V. 30. ohne Grund wird durch das zweite Glied *wenn er dir Böses nicht gethan hat* erklärt. Statt des Ktib תריב verbessert das Qri תריב, eigentlich erwartete man תריב resp. תריב, da אל regulär mit dem Jussiv verbunden wird. — V. 31. אל תקנא 23, 17. Ps. 37, 1. 73, 3. Mit Rücksicht auf LXX wollte *Hitz.* in 31 ב אל-תתחר אל lesen: ergrimme ob keinem seiner Wege, er macht gegen den M. T. geltend, dass ja ein בחר im Grunde kein בחר wäre. Aber die Uebersetzung der LXX ist wohl aus 24, 19. Ps. 37, 1. 7 geflossen (*Kamph.*), auch empfiehlt sich die Correctur schon darum nicht, weil בכל דרכיו ein zu allgemeines Object für אל-תתחר ist. Völlig hinfällig ist der von בחר בכל hergenommene Grund *Hitz.*'s, ist doch בחר nicht nur „erwählen“ sondern auch „Gefallen an etwas haben, lieben“ auch kann ja der Sinn des Satzes sein: *habe nicht Gefallen an irgend einem seiner Wege* (*Del.*) vgl. Gen. 3, 1. *Ew.* § 323 b. *Ges.* § 152, 1. — V. 32 will mit seinem כי schwerlich die Verse 27—31 begründen (*Berth.*) sondern den kurz vorher ausgesprochenen Gedanken: beneide nicht den Frevler und habe an seinen Wegen nicht Gefallen, denn V. 32 er ist Jahve ein Greuel und, fährt V. 33 fort, trotz alles Glückes wohnt in seinem Hause Jahves Fluch. יליו 2, 15 wohl ohne alle Beziehung auf יליו V. 21 gebraucht. Ps. 25, 14, *und bei den Graden ist sein Geheimniss*, weil sie מהי סודו seine genauen Freunde sind Jj. 19, 19 mit denen er vertraulich redet Ps. 55, 15. — V. 33. *Der Fluch Jahve's ist im Hause des Frevlers*, vgl. die אלה, Verfluchung, die in das Haus des Sünders kommt und es ganz und gar vernichtet Sach. 5, 3f., auch die מארה Mal. 2, 2. — V. 34f. führen denselben Gedanken, den die VV. 32f. behandelten, aus, die Schwierigkeit liegt in V. 34 nur darin, dass die beiden Thatsachen des göttlichen Segens dem Gerechten und des Fluchs dem Frevler gegenüber hier in hypothetisches Verhältniss zu einander gestellt sind, während sie sonst in

coordinirten Sätzen einander gegenübergestellt sind vgl. Ps. 18, 26 f., deshalb sehen auch hier die verss. LXX *Trg. Syr. Hier.* ׁם einfach als nicht vorhanden an. Man wird das ׁם anzuerkennen haben, der Satz enthält einen Schluss e contrario: Thut Gott das Eine, so auch das Andere, *Hitz.* u. A. verweisen auf Ij. 8, 20, *Rosenm.* auch auf Thren. 3, 32. Sprachlich hat diese Erklärung keine Schwierigkeit, man würde im Nachsatz freilich das verbum voraufgestellt erwarten, doch erklärt sich die Stellung des לענייִם hinlänglich aus dem Nachdruck, der auf ihm liegt; ist in 23, 18 ׁם hypothetisch zu fassen, so haben wir eine Parallele zu der hier sich findenden Stellung im Nachsatz. ׁם hebt nachdrücklich das Subjekt hervor vgl. *Ew.* § 314 a. Zu 34^a vgl. Ps. 18, 27. Statt לענייִם will das Keri לענייִם, an andern Stellen umgekehrt vgl. Ps. 9, 13. 19, warum, ist nicht ersichtlich, denn עֲנִיִּי *gebeugt* hat auch die Bedeutung von עֲנִיִּי *sich beugend* angenommen. Weil der Inhalt von 34^a zu dem von 34^b sich nicht wie Bedingung und Folge verhält, vielmehr a und b coordinirt sind, wie auch sonst ganz gewöhnlich „Satz und sein Gegentheil die zwei parallelen Glieder bilden“, so wollte *Berth.* V. 34 mit V. 35 verbinden, so dass V. 35 den Nachsatz zu dem Bedingungssatz V. 34 bildet. Mit Recht ist diese Auffassung allgemein verworfen, der so gewonnene Sinn ist unbefriedigend, denn 34^b und 35^a wären völlig identisch, „auch würden in diesem Fall in V. 35 schwerlich anders benannte Subjecte eintreten“ (*Del.*). Ebenso wenig lässt sich die Schwierigkeit so heben, dass man ׁם affirmativ fasst (*Schult. Ziegl.*), das betheuernde ׁם verneint. *Del.* vgl. *Lagarde* Prov. S. 17 bleibt bei der hypothetischen Bedeutung von ׁם, schliesst aber den Bedingungssatz schon mit ללצים ab: „wenn bezugs der Spötter d. h. wenn auf Spötter sein Handeln bezogen ist, so spottet Er“. Aber das ist grammatisch bedenklich, und besonders hat diese Auffassung von ללצים neben dem parallelen לענייִם ihre Schwierigkeiten, das Letztere wird immer die Verbindung von ללצים mit ילין am wahrscheinlichsten machen, wollte der Dichter sie nicht, so musste der Nachsatz anders gebildet werden, zudem stünde ja in diesem Fall ׁם überhaupt höchst überflüssig. — Zum ganzen Vers vgl. Jac. 4, 6. 1 Petri 5, 5. Zu V. 35^a vgl. 29, 23. מרים קלין *und Thoren hebt hoch Schande*, so *Ewald*, ähnlich *Ziegler*: *Schande mag die Thoren adeln* nach *Schultens'* Vorgang, aber Schande erniedrigt, auch ist קלין als Gegensatz zu כבוד wohl wie dieses Accusat. Jedenfalls aber kann man מרים nicht als Plur. zu מיר Partic. von מיר ansehen (*Löwenst.*), denn das verb. ist im Qal intransit., nur im Hiph. findet es sich mit dem Accus., ebenso wenig darf man übersetzen: *und Thoren rafft fort Schande* (*Umbr. Berth. Zöckl. Elst. u. A.*), man beruft sich für diese Bedeutung von מרים auf Ez. 21, 31. Jes. 57, 14 und meint, dass dem Verf. Schilderungen vorschweben wie Jes. 17, 13. 29, 5. Ps. 35, 5, denen gemäss die Frevler dem Staube gleich vom Winde aufgehoben und fortgerafft werden sollen. Aber diese ganze Auffassung scheitert an der Unmöglichkeit מרים in dieser Bedeutung nachzuweisen, denn weder Jes. 57, 14 noch Ez. 21, 31 heisst es: *fort- rafften*, sondern *in die Höhe heben* = *abheben* = *wegheben*. Man

kann demnach nur übersetzen: *und die Thoren tragen Schande davon*, im Priestercodex ist הרים bekanntlich der term. für das Abheben der Jahve gebührenden Gabe vgl. Lev. 2, 9. 4, 8. 10. 19. 6, 8 etc., die Gabe selbst ist die תרומה. So entspricht sich genau 35^a u. ^b: der Weise erlangt als Erfolg seiner Weisheit, gleichsam als נהלה, von Gott כבוד, der Thor dagegen als Ertrag seiner Thorheit, als תרומה, קלון. So schon *Targ. Syr. Chr. B. Mich. Hitz. Del.* u. A. *Böttcher* wollte den Plur. מְרִימִי resp. מְרִימִים lesen, aber der Sing. des Praedic. in distributivem Sinn neben dem Plur. des Subj. macht keine Schwierigkeit, trotz *Böttch.* reichen 3, 18. 28, 1 als Belegstellen aus. Gut macht er übrigens auf die Wortfolge und Tempuswahl aufmerksam: „Die Weisen, schwerer erkennbar, kommen nicht immer gleich doch einmal zu Ehren, Thoren leichter erkennbar ernten fortwährend Schande“. — So schliesst die ganze Reihe unserer Ermahnungen mit der Schilderung des grossen Gegensatzes in den Geschicken der Guten und Schlechten, ganz so wie die erste Reihe in 1, 32f., die zweite in 2, 21f. ihren Schluss erhalten.

4. Cap. 4. Auch hier sind drei Absätze, deren Anfang durch *höret Söhne* V. 1, *höre mein Sohn* V. 10, *mein Sohn* V. 20 deutlich bezeichnet wird.

V. 1—9. Der Lehrer ermahnt die Schüler, aufmerksam auf seine Unterweisung zu achten V. 1 u. 2; er begründet seine Ermahnung dadurch, dass er zurückblickend auf seine früheste Jugend sich erinnert, wie auch sein Vater ihn einst unterrichtet und zum Streben nach Weisheit angespornt habe, indem er ihm vorhielt, dass der ernste Entschluss sie zu erfassen nicht ohne Erfolg bleibe und dass sie den, der sie erfasst habe, wie mit dem schönsten Schmucke ziere V. 3—9. Wobei sich von selbst versteht, dass sein durch sie beglücktes Leben und Alter kräftigste Mahnung für die Schüler waren, wie er seinem Vater so ihm willig Folge zu leisten. — Der Versbau ist sehr genau; in jedem Verse 2 Glieder, mit Ausnahme des vierten, vgl. das zu diesem Verse Bemerkte. — V. 1. Zu ^a vgl. 1, 8. An die Stelle des dortigen בני tritt hier בנים, weil er sich selbst als בן seines ihn zur Weisheit ermahnenden Vaters einführt V. 3 ff., ebenso steht אב hier ohne suff., weil er nicht den Vater jedes einzelnen meint sondern sich, der im Verhältniss zu ihnen den Jüngeren אב ist (*Del.*). *Um kennen zu lernen Einsicht* 1, 2. בינה ist wie 1, 2 הכמה womit es im Wesentlichen synonym ist, vgl. 2, 3. 4, 5. Accus. des Obj., dient aber nicht zur Bezeichnung des Adverb: *merket auf verständig zu erkennen* (*Hitz.*), denn ein derartiges Adverb bei לדעת ist überflüssig, dagegen ein Obj. nur schwer zu entbehren. — V. 2. *Gute Lehre* 1, 5. 9, 9. Durch das Perf. נהתי *gebe ich euch* wird der feststehende Entschluss die gute Lehre jetzt zu geben ausgedrückt, vgl. *Ev.* § 135 c. *Ges.* § 126, 4. — V. 3. *Meinem Vater*, d. i. hier, wie aus dem אמי im zweiten Gliede hervorgeht, meinem leiblichen Vater, welcher nach den folgenden Versen zugleich sein Lehrer war, daher in den Worten dieses liegt: denn auch ich habe einst zu meinem Vater in dem Verhältnisse gestanden, in welchem ihr zu mir eurem väterlichen Lehrer

steht. Die Worte *ich bin gewesen zart und einziges Kind vor meiner Mutter* weisen auf seine früheste Jugend hin, in welcher er vorzugsweise Gegenstand der mütterlichen Sorge war. Auf diese hinzuweisen musste den gern auf spätere Jahre den Ernst des Lernens verschiebenden jugendlichen Schülern gegenüber nahe liegen. יחיד bedeutet *einziges Kind*, woran sich der Begriff des geliebten Kindes leicht schliessen kann, welchen die Septuag. durch ihr ἀγαπώμενος und ihnen folgend viele Ausleger allein hervorheben, an Salomo als hier Redenden denkend, der nicht das einzige Kind seiner Mutter war 1 Chron. 3, 5. Solcher Erwägung verdankt die Lesart einiger Handschriften und Ausgaben אִמִּי לְבָנִי statt der durch alle alten Ueberss. und durch die meisten Handschriften beglaubigten אִמִּי לְבָנִי ebenfalls wohl ihren Ursprung. Entweder ist לְבָנִי אִמִּי = *nach dem Urtheil meiner Mutter* vgl. Gen. 10, 9 oder: *vor d. i. unter der Obhut und Fürsorge meiner Mutter* vgl. Gen. 17, 18. Num. 18, 19. Jes. 53, 2. Die Erwähnung der Mutter ist hier offenbar nur durch den poetischen Parallelismus veranlasst, denn im Folgenden wird auf sie keine Rücksicht genommen. Dieser V. 3 enthält keinen in sich vollständigen Gedanken, sondern ist eng mit V. 4 zu verbinden, der in dem יריתי das Hauptfactum bringt, während in V. 3 die näheren Umstände, unter denen es geschieht, im Perf. vorausgehen (*Del.*). — V. 4. Der Sing. *da lehrte er mich*, indem als Lehrer nur der Vater in Betracht gezogen wird; Septuag. haben weil Vater und Mutter vorangehen den Sing. in den Plur. verwandelt. Die Belehrung des Vaters: *es halte fest meine Worte dein Herz* u. s. w. beginnt in ähnlicher Weise wie alle Ermahnungen in unseren Capiteln. וחייה und so meine Befehle bewahrend *lebe* = erlange Dauer des Lebens, vgl. zu 3, 1. 16. *Berth.* macht darauf aufmerksam, dass die Peschito nach V. 4 noch ein im hebr. Texte fehlendes Glied hat, das im Hebräischen lauten würde: ויתורתי כאישון עיניך, diese Worte kommen freilich noch einmal 7, 2 vor, aber so wenig wir daran Anstoss nehmen könnten, dass das letzte Glied unseres vierten Verses sich c. 7, 2^a wiederfindet, werde uns ihre Wiederholung Bedenken erregen können, gerade das nochmalige Vorkommen habe wohl zu ihrer Streichung Veranlassung gegeben. Aber die *Pesch.* allein im Gegensatz zu *Targ.* u. LXX wird uns zur Einfügung dieses Halbverses, wenn nicht andere triftige Gründe da sind, nicht veranlassen können. *Berth.* beruft sich freilich darauf, dass V. 4 allein dreigliedrig, dagegen alle übrigen Verse zweigliedrig sind, aber schon *Zöckl.* hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Dreigliedrigkeit ihre Entstehung einfach dem Umstand verdankt, „dass das erste Glied als Einführungsformel für die folgende Rede nothwendig ausserhalb der Reihe der sonst immer paarweise zusammengeordneten Sätzchen zu stehen kommen musste“. Zur Vocalisation יריתי vgl. *Ew.* § 245 b. u. zum Imper. *Ew.* § 347 a. — V. 5. Das wiederholte *erkaufe Weisheit* macht die Aufforderung dringender; nach *Umbreit* liegt darin eine Nachahmung des Rufes eines Handelsmannes. Septuag. lassen die Worte — ebenso וחייה v. 4 fin. — aus, ob um Widerspruch mit 2, 6 zu vermeiden? vgl. zu V. 7. *Nicht wende dich ab*, נטה genauer

bestimmt V. 27, hier ähnlich wie סור 5, 7. Bei אל תשכח den Accus. *nicht vergiss die Worte meines Mundes* ausdrücklich aus dem Schlusse פה מוצאם herauszunehmen wird man füglich sparen können. — V. 6. Von dem Hauptsubjecte des vorigen Verses, der חכמה, ist allein die Rede, s. zu 3, 14. *Liebe sie, so wird sie dich behüten*, in der 8, 17—21 beschriebenen Weise. — V. 7. Vgl. Sap. 6, 17, s. zu 1, 7. 7^a ist nicht zu übersetzen: Das Höchste ist Weisheit (*Merc. de Dieu, Döderl. Hitz. Zöckl.*), denn ראשית ist ein relativer Begriff, theils steht es selbst als Genit., Lev. 12, 12, theils hat es den Genit. nach sich, Gen. 10, 10. Num. 24, 20. Am. 6, 6 etc. oder er ist zu ergänzen Deut. 33, 21. Jes. 46, 10 (*Böttch.*) *Hitz.* beruft sich freilich auf Gen. 1, 1 wo ראשית ebenfalls ohne Genit. stehe vom Anfang aller Dinge, aber mit Unrecht vgl. *Dillmann* zu Gen. 1, 1 und wenn er behauptet, dass die Weisheit nicht einer Besonderheit, sondern überhaupt ראשית aller Dinge sei, so hätte in diesem Fall חכמה nicht völlig indeterminirt erscheinen können. Es liegt aber auch gar kein Grund vor, die gewöhnliche Auffassung von 7^a zu verlassen, der Gedanke ist, wie schon *Böttch.* angegeben: der Anfang der Weisheit besteht darin, dass man sie genug zu schätzen weiss vgl. V. 6^b, dass man sie zu erwerben, um all sein Gut zu erwerben sucht. Man könnte event. nach 16, 16 קנה lesen, aber der Imper., den auch *Aqu. Symm. Theod. Trg. Syr. Vulg.* ausdrücken, ist durch 7^b geschützt, er ist offenbar durch die Lebendigkeit der Rede veranlasst. *Und für deinen ganzen Besitz erkaufe Einsicht*, denn alle deine Güter und wären sie die kostbarsten sind nicht so viel werth wie sie 3, 14 ff. LXX haben V. 7 überhaupt nicht, *de Lag.* vermuthete daher, dass V. 7 einmal in 2 Stichen am Rande einer hebr. Handschrift gestanden und von zwei verschiedenen Abschreibern dieses Manuscripts an verschiedenen Stellen in den Text eingefügt sei, vorher bei V. 5 und hier nach V. 6, in beiden Fällen aber haben wir nicht mehr den ursprünglichen Text, hier las der eine für die nicht mehr deutlichen Züge des auf ראשית folgenden Wortes, die jedenfalls einen dem קנינה entsprechenden Ausdruck boten, חכמה; der andere Kopist fand die Schriftzüge schon so verwischt, dass er weder ראשית noch קנינה entziffern konnte, so dass er beides ausliess, aus den vom ersten חכמה gelesenen Zügen brachte er יהיה heraus und setzte das Ganze an das Ende von V. 4. — V. 8. סלסלה, starke Steigerungsform von סל, סלל, *erhöhe du sie* dadurch dass du sie als theuerstes Gut hochschätze, *und sie wird dich erheben*. So schon *Ab. Esr. Luth. Umb., Ew.*; Septuag. περιχαράσσον αὐτήν d. i. umgieb sie mit einem Wall (סוללה), bildlich für *umschliesse sie* vgl. *Trg. Pesch.*, was aber hier nicht passt, denn סלסלה entspricht nicht dem תחבקה sondern dem תרוממך: halte sie hoch, so wird sie dich erhöhen vgl. 14, 34. Zu dem ē in תכבדך vgl. *Ew.* § 93 c. 251 b. *Sie wird dich ehren* = dir כבוד 3, 16. 35 verleihen, *wenn du sie* wie eine Geliebte 5, 20. Qoh. 3, 5 *umfassest*. — V. 9. Zu ^a vgl. 1, 9. *Mit einer schmückenden Krone wird sie dich beschenken*; מִן sehr selten, Gen. 14, 20. Hos. 11, 8, mit zwei Accusatt. *Ew.* § 283 b. Die Bedeutung ist gesichert. Septuag. ὑπερασπίση σου, als wäre מִן von מִן

Schild abgeleitet, was etwa zu einer Mauer oder schon zu einem Panzer passen würde, nicht zu der schmückenden Krone des Hauptes.

V. 10—19. Nach der uns schon bekannten Aufforderung und ihrer Begründung 10, verheisst der Lehrer dem Schüler resp. der Vater dem Sohn einen Weg zu zeigen, auf welchem er vor jedem Anstoss sicher sein werde 11 u. 12; nämlich ohne Unterlass soll der Schüler die Unterweisung festhalten und die Weisheit hüten, weil sie Leben spendet 13, den Weg der Frevler aber sorgsam meiden 14 f., denn Frevler kommen bald dahin, dass sie ohne Frevelthaten zu verüben nicht schlafen können und sich ihren täglichen Unterhalt durch sie zu erwerben kein Bedenken tragen 16 f. Zum Schluss 18 f. kurze Hervorhebung des endlichen Ausgangs: der Pfad der Gerechten ganz hell und immer heller werdend; der Weg der Frevler dem finstersten Dunkel gleich, so dass die ihn gehenden unversehens fallen (und ohne Kraft sind sich wieder zu erheben nach 24, 16). Die Beziehung von V. 19 auf V. 11 u. 12 tritt klar hervor, damit zugleich der Zusammenhang des ganzen Absatzes, der sich in 10 Versen von je zwei Gliedern vollendet. Am einfachsten denkt man wohl die Rede des Vaters hier fortgehend, was der Dichter den Jüngern „treuherzig rathen will, weiss er nicht besser zu sagen als so, wie es ihm einst sein eigener Vater unvergesslich gesagt hat . . . er hat die Ermahnungen zur beglückenden Lebensweisheit, welche ihm einst sein wohlwollender Vater gab, durch sein eignes Leben vollkommen bestätigt gefunden“ (*Ew.*). Mit Sicherheit lässt sich freilich die Entscheidung nicht treffen, auch kommt für das Verständniss des Inhalts nichts darauf an. — V. 10. *Damit sie dir mehren die Jahre des Lebens* vgl. 3, 2. 16. LXX bieten hier freilich καὶ πληθυνθήσεται ἔτη ζωῆς σου, ἵνα σοι γένωνται πολλὰ ὁδοὶ βίου, aber offenbar ist nur der Satz ἵνα κτλ. echt, während der andere καὶ πληθυνθήσεται einem Revisor angehört vgl. *de Lag.* S. 18. Statt יקח wollte *Lag.* S. VII לָקַח lesen. — V. 11. *Auf den Weg der Weisheit* (d. i. auf ihren lieblichen und friedlichen Weg 3, 17;) *leite ich dich* eig. *über den Weg . . . unterweise ich dich*, הורה mit ב wie Ps. 25, 8. 12 etc. *Del.* u. *A.* wollten חכמה als Genit. obj. nehmen vgl. Ij. 28, 23: *der Weg zur Weisheit*, aber das parallele Glied und ebenso V. 12 empfiehlt mehr jene erste Auffassung, vgl. auch V. 14. 19; die Perf. הרהיך und הרהיכתיך wie V. 2 das Perf. נתייך. Die *Geleise der Gradheit* werden im folgenden Verse beschrieben als solche, auf denen man ungehindert gehen kann. — V. 12. *Nicht wird beengt sein dein Schritt*, vielmehr wirst du frei und weit ausschreiten können. Zu יציר als Imperf. zu ציר vgl. *Ges.* § 67 Anm. 3. *Ew.* § 138 b. Da der Laufende leichter strauchelt als der langsam Gehende so ist ב Steigerung von a. — V. 13. חרף Volunt. Hiph. verkürzt aus חֲרַף; wie das Subst. חֲרָף in die Aussprache חֲרַף übergeht, so חֲרַף in חֲרַף *Ew.* § 32 b. 224 c. Der Imperat. Qal חֲרַף in den meisten und besten Handschriften mit Dagesch dirimens in dem γ wie Ps. 141, 3 vgl. *Ew.* § 28 b: *behüte sie* nämlich die Weisheit, welche als Hauptsubject gleich jedem Leser vorschwebt. *Denn sie ist dein Leben* weil sie langes Leben verleiht 3, 16. 18. — V. 14. Zu

nicht wollest du kommen verhält sich steigernd nicht wollest du daherschreiten auf (חֲשֹׁרֵת 9, 6. 23, 19): *Aqu. Theod.*: nicht wollest du glücklich preisen den Weg der Schlechten, vgl. LXX *Chald. Syr.*: nicht wollest du beneiden, indem sie unnöthiger Weise von der hier am nächsten liegenden Bedeutung abweichen. Doch wird der Gedanke in ^b nicht der sein: wenn du dennoch auf ihn gekommen bist, schreite nicht auf ihm daher (*Berth.*), vielmehr umschreiben die beiden Glieder nur die Mahnung, in keine Gemeinschaft mit den Frevlern und ihrem Thun sich einzulassen. — V. 15. *Vermeide ihn* nämlich den אִי־חַיִּי V. 14. שָׁטָה מֵעָלָיו biega von auf ihm ab d. h. nicht: wenn du dennoch auf ihn gekommen bist (*Berth.*), sondern: so dass du nicht auf ihm zu stehen kommst (*Del.*), und so ihn vermeidend עָבַר ziehe einher, wie sich von selbst versteht nicht mehr בִּי auf ihm sondern auf einem anderen Wege. — V. 16 begründet die Warnung vor dem Pfade der Frevler mit dem Hinweis darauf dass derjenige, welcher sich einmal auf ihn begeben, sobald nicht wieder davon loskommt, das Böse wird einem solchen zur zweiten Natur. Das Imperf. יָשָׁנָה steht nicht, weil schlafen ein dauernder Zustand ist, (*Berth.*) sondern um auszudrücken, dass sie nicht schlafen können, sie hätten denn gefrevelt vgl. *Ges.* § 127, 3 d. *Ew.* § 136 e, in ^b das Perf. *fortgenommen ist ihr Schlaf* weil die Handlung im Fall des Eintritts der Bedingung vollendet ist; nach לֹא אִם die Imperff. ganz in der Regel wie z. B. nach אִם das Imperf. יִשְׁכַּח Qoh. 5, 11: *denn nicht schlafen sie, sie hätten denn gefrevelt* u. s. w. לֹא יִכְשִׁילוּ sie hätten denn Andere zum Fallen gebracht nach Art der 1, 11 ff. beschriebenen Frevler; zu יִכְשִׁילוּ vgl. 2 Chron. 25, 8. Ps. 64, 9. Bei der Lesart des Ktib יִכְשִׁילוּ müsste כִּשַׁל natürlich in ethischem Sinn = straucheln genommen werden wie Hos. 4, 5 etc., aber neben V. 19 empfiehlt sich diese Lesart nicht, auch darum nicht, weil für die hier beschriebenen Frevler diese Aussage zu schwach wäre. V. 17 kann als V. 16 parallel gefasst werden: die Warnung vor den Frevlern wird weiter begründet durch Schilderung ihres unablässigen Frevels, es wäre aber auch möglich V. 17 als V. 16 subordinirt anzusehen, so dass V. 17 die Begründung der Bedingtheit ihres Wohlbefindens durch Böses thun einführt (*Del.*). *Brod des Frevels* ist unrechtmässig erworbenes Brod, um von dem, was sie rauben, ihre tägliche Nahrung erhalten zu können müssen sie aber viel und fortwährend rauben; und gerade dass sie es nicht mit einmaligem Raub bewenden lassen, soll hervorgehoben werden. Sollte der Sinn aber der sein: Bosheit ist ihnen wie das tägliche Brod etc. (*Schult. Müntinghe, Umbr. Elst. Kamph. u. A.*, so erwartete man im parallelen Gliede vielmehr חֲמִיס. *Hitz.* wollte beide VV. 16. 17 bis auf das erste כִּי, das er mit V. 19 verbinden will, dem V. 18 folgen soll, streichen, weil sie keine Begründung von V. 15 enthielten, aber diese Streichung findet weder in den alten verss. eine Stütze, noch ist sie sachlich begründet, da die Schilderung des gewohnheitsmässigen Frevels, ohne den sie nicht mehr sein können, recht gut die V. 15 enthaltene Warnung vor dem Wege der Frevler begründet. V. 18. 19 sind in der jetzigen Stellung nicht ohne Schwierigkeit, da man

das Waw im Beginn von V. 18 vielmehr vor V. 19 erwartet, man könnte daher eine Verschiebung des Waw annehmen. Da nun aber V. 16. 17 eben von den Frevlern und ihrem gewohnheitsmässigen Frevel gesprochen, so wird es offenbar richtiger sein V. 19 an V. 17 anzuschliessen, so dass V. 18 dann zu 16. 17. 19 in gewissem Gegensatz steht. Weil das Böse den Frevlern zur Lebensbedingung geworden, so ist ihr Weg d. i. nicht ihr Geschick, denn *דרכם* muss innerhalb dieses Zusammenhanges offenbar dieselbe Bedeutung haben wie V. 14, sondern ihr ganzes Thun und Treiben dichte Finsterniss, „das sittliche Urtheil dem Frevler verkehrend (B. 36, 2) raubt die Sünde ihm auch den klaren richtigen Blick in das, was ihm heilsam sein wird oder nicht“ (*Hitz.*). Und eben weil die Sünde ihnen gleichsam zur andern Natur geworden ist, sie dieselbe also gar nicht mehr als Sünde erkennen, auch kein Bewusstsein von der Nothwendigkeit der mit ihr verbundenen Strafe in sich tragen, so merken sie nicht, woran sie straucheln vgl. 1, 18f. 2, 22. 3, 35. Zu *במה* vgl. *Ges.* § 37, 1. 102, 2. *Ew.* § 182 b. 243 b. Anders ist das mit den Gerechten, deren Pfad ist *אור נגה* d. i. nicht: *strahlendes Licht* sondern *Leuchten des Morgenglanzes*, denn *נגה* ist das Morgenlicht Jes. 62, 1. 2 Sam. 23, 4, gerade hier ist diese Bedeutung an ihrer Stelle, da ja der Dichter darauf, wie das Folgende zeigt, hinweisen will, dass dieses Licht fort-dauernd im Steigen ist bis zur Mittagshelle. *הולך ואור* eig. *gehend und leuchtend* d. i. immer heller werdend, wie *הולך וגדול* Ester 9, 4 immer grösser werdend, vgl. *Ew.* § 280 b. und zu Jud. 4, 24; zu *אור* vgl. *Ges.* § 72 Anm. 1. *בין* stat. constr. des Partic. Niphal von *בין*: *bis zum Festgestellten* oder bis zur Feststellung *des Tages*, d. i. bis zum Mittage. Im hebr. Sprachgebrauch lässt sich zwar keine Bestätigung für diese Deutung finden, aber diese Art des Ausdrucks hat doch ihre Analogie am Griech. *σταθρὰ μεσημβρία*, woran schon Chrysost. erinnert, resp. *σταθρὸν τῆς μεσημβρίας* oder *σταθρὸν ἡμᾶς* und dem Arab. *قايمة الظهيرة* resp. *قايمة النهار* vgl. *Schult.* zu uns. V. *Fleisch.* weist darauf hin, dass das Bild wahrscheinlich von der Wage hergenommen ist: „vor und nach dem Mittag neigt sich die Zunge an der Wage des Tages links und rechts, im Mittags-punkte aber steht sie gerade mitten inne aufgerichtet“. Andere meinen dass der Mittag mit dieser Redensart als derjenige Punkt des Tages bezeichnet werden soll, wo die Sonne im Zenith gleichsam stille steht (*Kamph.*). Der Pfad der Gerechten wird dem Sonnenlichte bis zum Mittage, also dem starken und immer heller werdenden Sonnenlichte verglichen: Je mehr der Gerechte auf dem graden von Gott ihm vorgezeichneten Wege fortschreitet, um so mehr wird es Licht in ihm und um ihn, es wächst seine sittliche Erkenntniss, so dass er nicht strauchelt in der Finsterniss und das bleibt natürlich nicht ohne Einfluss auf sein Geschick, auch das wird Licht. Dass das Tageslicht auch wieder abnimmt, geht über unsere Vergleichung hinaus und kommt durchaus nicht in Betracht.

V. 20—27. Die Worte des Lehrers, deren Beachtung auch hier

nachdrücklich empfohlen wird 20—22, gehen darauf hinaus, dass der Schüler sein Herz bewahren solle 23, oder wie zu weiterer Ausführung dieser kurzen Forderung gesagt wird, dass er seinen Mund vor Trug hüten 24, mit seinen Augen nicht herumgaffen 25, und sorgsam den rechten Weg erwägend seinen Fuss von schlechten Dingen fern halten solle 26 f. — V. 21. *לִּיזוֹ* das Hiph. von *לִּזַּ* mit Verdoppelung des ersten Radicals vgl. *Ew.* § 114 c., *Ges.* § 72 Anm. 9, neben dem Qal 3, 21. Jedoch ist nicht etwa aus 20^a das Obj. „meine Worte“ zu ergänzen und die 3. Pers. Plur. zur Umschreibung unseres deutschen „man“ zu nehmen: *nicht möge man sie entfernen* (*Berth. Del.*); dies Obj. lässt sich nicht ergänzen, vielmehr müssen neben *שָׁמַרְם* in 21^b und *הָיִים הֵם* 22^a *die Worte* Subj. in *יִלְיִזוּ* sein, das Hiph. steht ja nicht bloß bei Zustandsverben, um das Eintreten des im Qal bezeichneten Zustandes auszudrücken, sondern auch in demselben Sinn bei Thatverben, also: *הִלְיִזוּ* = das *לִזַּ* ausüben = abbiegen, abweichen vgl. *König* 27, 1. Es ist demnach zu übersetzen: *nicht mögen sie aus deinen Augen weichen.* *Ew.* will *הִלְיִזוּ* = *הִלְיִץ* *verspotten* nehmen, aber ohne Grund, unser Dichter unterscheidet beide von einander vgl. 3, 34. — V. 22. *Denn Leben* (3, 2. 16. 4, 13) *sind sie den sie erlangenden* (8, 35. 3, 13) = jedem der sie erlangt d. i. sich aneignet und im Herzen bewahrt, daher in der Fortsetzung der Sing. des Suff. in *בְּשִׁירֵי* (vgl. zu 3, 18) *und seinem ganzen Leibe Heilung*; für *מִיָּסָה* 16, 24 steht 3, 8 *רַפְאוּת*; vgl. das dort bemerkte. — V. 23. *Mehr als jeglichen Gegenstand sorgsamer Bewahrung* (Septuag. *πάντη φυλακῇ* wie *Neh.* 4, 3) *hüte dein Herz, denn aus ihm sind Ausgänge des Lebens* insofern es der Mittelpunkt alles geistigen Lebens ist und die Richtung des sittlichen Lebens von ihm bestimmt wird vgl. 1 Sam. 16, 7. Matth. 15, 19; wer daher in seinem Herzen jene Worte bewahrt, V. 21, welche Leben sind, der empfängt von seinem Herzen Leben. Dass auch das leibliche Leben vom Herzen aus sich durch den Körper verbreitet, kommt hier wenigstens nicht in Betracht; auch ist es zu bezweifeln ob unser Verf. sich zu dieser uns zwar sehr geläufigen Ansicht bekennt. — Die folgenden VV. wollen zeigen, wie man zu dieser Bewahrung des Herzens kommt. V. 24. *Verdrehtheit des Mundes* neben dem nur hier vorkommenden *לִּזְוָה* *שִׁפְתֵּי* (entw. irregulärer stat. constr. von *לִּזְוָה*, Wurzel *לִּזַּ*, denn die dieser Bildung entsprechenden nomina haben sonst unveränderlichen ā Laut, oder stat. constr. von *לִּזְוָה*, einer Bildung wie *שִׁבְבוּת* (*Del.*) *Abweichung* = *Verkehrtheit der Lippen.* — V. 25. *Deine Augen sollen gradaussehen, deine Augenlider grade Richtung einhalten vor dir*, womit der Dichter schwerlich sagen will, sie sollen nicht herumgaffen und sich um Dinge, die vom graden Wege abliegen, bekümmern, vgl. z. B. *Sir.* 9, 7 und das *Prov.* 17, 24 beschriebene Thun des Thoren (*Berth.*, ähnlich *Del.* u. A.), vielmehr wie vorher der verzogene Mund und die schiefen Lippen und nachher V. 26 der unsichere und schwankende Gang so soll wohl auch hier der irrende und schielende Blick äusseres Zeichen innerer Falschheit sein: „in dem scheu seitwärts gerichteten, schielenden Blicke zeigt sich das höse Gewissen“ (*Umbr.*

Kamph. Hitz. Zöckl.). Zu יִישָׁרִי vgl. *Ges.* § 70, 2. *Ew.* § 192 e. — V. 26. *Ebene das Geleise deines Fusses* damit du sichere Tritte thun kannst. פֶּלֶס ist nicht *miss ab* (*Hitz. Zöckl.*), auch nicht *wäge ab* (*Ew. Berth. u. A.*), nur einmal Ps. 58, 3 findet sich das Pi. פֶּלֶס als denominirt von פָּלַס in der Bedeutung *darwägen*, sonst aber heisst es *ebenen*, Ps. 78, 50 findet es sich in Verbindung mit נִרְיִב, Jes. 26, 7 wie hier mit מִעֲגֵל. Im Wesentlichen mit 26^a identisch ist 26^b: *und alle deine Wege mögen richtig sein*, nicht bald diese, bald jene Richtung verfolgen. Zu יִכְוִי vgl. Ps. 119, 5. 133. Was hiermit gemeint ist sagt V. 27 mit deutlichen Worten. *Hitz.* will diesen V. als Glosse streichen, jedoch ohne genügenden Grund, derartige breitere Ausführungen desselben Gedankens finden wir ja auch sonst in unseren Capp., dass der V. aber ausserhalb des Gedankens, der die vorhergehenden Verse verbindet, stehe, ist unrichtig. — Nach diesem V. 27 haben LXX noch 2 VV., welche nach *Berth.* den vorhergehenden Abschnitt zum Abschluss bringen, aber diese Verse sind zweifellos unecht, schon *Hitz.* hat darauf hingewiesen, dass der V.: ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οἶδεν ὁ θεός, διεστραμμέναι δὲ εἰσιν αἱ ἐξ ἀριστερῶν mit „Rechts“ und „Links“ einen ganz andern Begriff verbinde als V. 27^a, nach V. 27^a sind die Wege rechts und links Abwege, dagegen nach dem Zusatz der LXX sind die Wege zur Rechten die der Wahrheit, welche Gott kennt, die zur Linken die der Verkehrtheit. Ebenso stimmt der folgende Vers des Zusatzes nicht zu V. 26, während V. 26 fordert: ὁρθὰς τροχιάς ποίει . ., heisst es hier αὐτὸς δὲ (scil. ὁ θεός) ὁρθὰς ποιήσῃ τὰς τροχιάς σου, eine verschiedene Anwendung derselben Redensart, die schwerlich so von einem Dichter herrühren kann. Auch *de Lag.* ist der Ansicht, dass die Verse nicht auf ein semitisches Original zurückgehen, sie sind nach ihm das Werk eines Christen der ältesten Zeit.

5. Cap. 5. Eine einzige eng zusammenhängende Rede, welche vor dem Verkehr mit Ehebrecherinnen warnt. V. 1—6. Der Schüler möge der einsichtsvollen Warnung seines Lehrers Gehör leihen und sie beherzigen 1 u. 2, denn, und so kommt die Ermahnung rasch zu ihrem Gegenstande, zwar sind die lockenden Worte der Ehebrecherin süß und glatt, doch bringt sie am Ende nur Schmerzen und Tod, wie sie ja auch selbst unrettbar plötzlichem Tode anheimgefallen ist 3—6. — V. 7—14. Nachdem so die Mahnung auf die Worte des Lehrers zu hören begründet ist, wird sie in kurzer Fassung wiederholt 7; von der Ehebrecherin bleibe fern 8 u. 9, damit die furchtbaren Strafen des Ehebruchs dich nicht treffen 9—11, und du zu spät deinen Leichtsinn bereuend dir keine Vorwürfe zu machen brauchst, durch Ueberhörung der Mahnungen deiner Lehrer dich in die Gefahr sogar die Todesstrafe zu erleiden gebracht hast 12—14. — V. 15—19. Vielmehr sei treu der Gattin deiner Jugend. — V. 20—23. Die stärkste Mahnung von Ehebrecherinnen fern zu bleiben giebt endlich die Hinweisung auf den Gott, welcher die Wege des Frevlers kennt, und ihn nicht ungestraft lassen wird 20—22; die Strafe Gottes wird also über den kommen welcher die Unterweisung nicht annehmen will 23, und damit kehrt

die Rede zu ihrem Anfang zurück. *Del.* will 5, 1—6 noch mit dem vorhergehenden Abschnitt verbinden, auf die drei Lebensregeln 4, 24. 25. 26—27 folge hier eine vierte, mit der die Ermahnung des Vaters, welche der Dichter hier reproducirt, zum Abschluss komme, mit 5, 7 der Aufforderung an die בנים beginne dann eine neue Rede, so dass also 5, 7 dem V. 4, 1 entspricht. Bildet auch יך 4, 3 gegen diese Anschauung keinen entscheidenden Grund, wie *Zöckler* glaubt, der derartige Warnungen als unmöglich an den, der sich 4, 3 יך nennt, gerichtet ansieht, denn die von *Del.* citirten Stellen 1 Chron. 22, 5. 2 Chron. 13, 7 beweisen, dass יך umfassendere Bedeutung hat als unser „zartes Kind“ — dennoch scheitert m. E. die Theilung von *Del.* an der Thatsache, dass 5, 7 ff. in engem Zusammenhang mit den vorhergehenden VV. steht, die suff. in מעליה und ביתה V. 8 müssen auf die V. 3 genannte ירה gehen, ein Beweis dass mit 5, 7 keine neue Rede beginnen kann.

Dieser Abschnitt erinnert durch Inhalt und Ausdruck vielfach an Cap. 2; auch durch seine Form, da auch hier auffallend lange durch viele Verse hindurchgeführte Sätze vorkommen, vgl. 3—6, 8—14, 15—19, doch findet sich hier keine so gleichmässige Vertheilung der Versgruppen wie in Cap. 2.

V. 2. מזמור ein Plural neben dem Sing. 1, 4 bedeutet hier *kluge Rathschläge* sonst meist im üblen Sinn = Ränke. Die Construction wie in 2, 2. 8. Ueber das Masc. ינצרי beim Dual fem. vgl. 10, 21. 32. 26, 23. Ij. 15, 6. *Ew.* § 180 c. V. 3 begründet die Mahnung V. 1. 2: darum soll er auf Weisheit merken und Erkenntniss bewahren, weil er nur so einen Schutz empfängt gegen die Verführungen der Buhlerin, denn *Honigseim träufeln die Lippen der Buhlerin* vgl. Cant. 4, 11 und die Worte der Buhlerin 7, 14 ff. ירה 2, 16, *Und glatter* (2, 16. 6, 24) *als Oel ist ihr Gaumen* (8, 7) d. i. ihre Rede, als deren Werkzeug der Gaumen in Betracht kommt. — V. 4 weist dem gegenüber auf das Ende, das jedem aus solchem Umgang erwächst. *Und ihr Ende ist bitter* = zuletzt ist sie bitter; 23, 32. *Wermuth* im Gegensatz zu נפה; חרה *scharf* und somit verwundend im Gegens. zu חלק. Sie wird mit Wermuth und schneidendem Schwerdte verglichen, weil sie Schmerzen und tödtliches Verderben bringt, wie weiter beschrieben wird V. 9 ff., 2. 18 ff. — V. 5. ירדות מות ist genitiv. Verbindung, wofür 2, 18. 7, 27 ירדות אל. *Den Scheol halten fest ihre Schritte*, insofern sie grades Weges dem Scheol zueilen, 2, 18b. — V. 6 hängt in seiner Auffassung von der Erklärung von פן ab. Am einfachsten wäre es, wenn man 6^a als selbständigen Satz fassen und פן als verstärktes לא nehmen könnte, so *Hitz. Zöckl. Del.*, der letztere erinnert daran, dass ja auch durch die Wortstellung 6^a sich zunächst als selbständiger Satz ergibt, und behauptet, dass, wie in der Warnung selbständiges פן s. v. a. cave ne sein kann (Ij. 32, 13), so auch in der Aussage s. v. a. absit ut. פלס ist aber hier so wenig wie 4, 26 *abwägen* sondern *ebnen* und hier in abgeleiteter Bedeutung: den Weg *einschlagen, beschreiten*. Es wäre demnach zu übersetzen: *weit entfernt dass sie den Pfad des Lebens einschläge*, schon die alten verss.

LXX Syr. Targ. Hier. haben 6^a so gefasst. Die Schwierigkeit liegt nur darin, dass sich dieser Gebrauch des כן in der Aussage sonst nicht nachweisen lässt. Man wird daher כן als Einführung eines abhängigen Satzes ansehen müssen, nur freilich wird nicht 5^b (Schult.), sondern 6^b der Hauptsatz sein (Graec. Ven. Ew. Berth. Kamph.): *den Pfad des Lebens* (2, 19. 10, 17) *damit sie (den) nicht einschlage, sind schwankend geworden ihre Geleise ohne dass sie es bemerkte.* Vgl. zu כן 15, 24 למען und zu לא תדע Ps. 35, 8. Ij. 9, 5. Ew. 341 b. Selbstverständlich ist das Schwankend werden begründet in ihrer Schuld. Eben weil ihre Geleise schwankend geworden sind, d. i. vom festen Grunde des Lebens abweichend dem Scheol, dem Lande der Schatten, zugeeilt sind (2, 18) ohne dass sie darauf merkte oder darum sich bekümmerte, kann sie den Weg des Lebens nicht erwählen, was auch, wenn die Rede die nothwendige Folge als das Ziel setzt, so ausgedrückt werden kann: damit sie den Pfad des Lebens nicht erwähle, sind ihre Geleise schwankend geworden. Der Wunsch, dass sie den Weg des Lebens nicht erwähle (Umb. in der Uebers.) liegt nicht in unseren Worten, ebenso wenig giebt die Warnung: *wolle nur ja nicht den Weg des Lebens beschreiten* einen im Zusammenhang passenden Sinn, die Worte weisen vielmehr nur auf die Unmöglichkeit hin, dass sie ihn erwähle, weil sie, gleichsam schon dem Tode anheimgefallen, umzukehren und auf den Weg des Lebens sich zu begeben keine Macht hat, vgl. לא ישוב in 2, 19 und diesen ganzen Vers. Chr. B. Michaelis: *viam vitae ne forte expendas, vagantur orbitae ejus, ut nescias ubi locorum sis*, hält mit vielen Erklärern תפלס und תדע für die 2. Pers. masc., während es doch deutlich ist, dass diese Verba sich auf die זרה, von der allein V. 3—6 die Rede ist, beziehen müssen; auch genügt hinsichtlich des Gedankens diese höchst gezwungene Erklärung nicht. — V. 7 nimmt die Aufforderung zur Aufmerksamkeit V. 1 wieder auf, um im Anschluss an das eben Gesagte eine ausführlichere Warnung vor dem Ehebruch zu geben. Mit יערה tritt nicht etwa der Dichter redend ein, nachdem er von 4, 4 an hat den Vater sprechen lassen (Del.), sondern er folgert damit aus dem Vorhergehenden = quae cum ita sint. Zu einer Korrektur des בני in בני (Ew.) liegt kein Grund vor, LXX haben freilich den Sing., aber Aqu. Syr. Trg. bezeugen unsere Lesart, wahrscheinlich sind die LXX zu ihrer Aenderung durch einen Blick auf den sofort V. 8 wieder folgenden Sing. veranlasst. — V. 8. In ihrer Nähe sein ist ein Sein עֲלֶיךָ, daher kann gesagt werden: *entferne deinen Weg מֵעֲלֶיךָ von bei ihr.* — V. 9—12. *Damit du nicht geben musst anderen deinen Schmuck und deine Jahre einem grausamen, — damit sich nicht sättigen Fremde von deinem Vermögen und dein Erarbeitetes komme in eines anderen Haus — und du seufzen wirst bei deinem Ende, wenn hinschwinden dein Leib und dein Fleisch — und sprechen wirst u. s. w.* Als Folgen des Verkehrs mit der Ehebrecherin werden also angegeben: dass der Schuldige seinen דור (hier weil neben שְׁנֵי־יָרֵךְ genannt das rüstige Alter, die Jugendblüthe Hos. 14, 7. Dan. 10, 8) anderen und die Jahre seines Lebens einem grausamen Herrn geben müsse; sodann

dass das, was er hat und erwirbt, nicht ihm sondern anderen zu Gute kommt. פֶּה bezieht sich hier offenbar auf das Vermögen wie Hos. 7, 9, wo ihm הֵיָל als synon. zur Seite steht und עֲצִבֶיךָ *deine Mühen* d. i. *dein mühsam Erarbeitetes* vgl. 10, 22 ist nicht mehr von יִשְׁבְּעִי abhängig (*Berth. Ew.*), einerseits wird dadurch der Parallelismus zerstört, andererseits erlaubt auch בְּבֵית נָכְרִי das nicht, denn zu יִשְׁבְּעִי bezogen wäre das ein völlig nichtssagender und überflüssiger Zusatz, aber auch mit עֲצִבֶיךָ verbunden lässt sich ihm kein erträglicher Sinn abgewinnen. *Ew. u. Berth.* erklären freilich: das was du mühsam als Slave in einem fremden Hause erworben, aber was Jemand als Slave erarbeitet, war ja doch nie das Seine und, was die Hauptsache ist, die ganze Erklärung, die *Ew. u. Berth.* von unserm Abschn. 9 ff. geben, ist eine völlig unbegründete. Nach dem Gesetz vgl. Lev. 20, 10. Deut. 22, 22 f. Ez. 16, 40 nämlich sei der Ehebrecher mit dem Tode bestraft und zwar wahrscheinlich sogleich nach öffentlicher Anklage in der Gemeinde; liess der Mann der Ehebrecherin sich besänftigen, und daran werde hier gedacht, so wurde der Schuldige wenigstens entmannt und zum niedrigsten Slaven dieses Mannes herabgewürdigt, ja völlig dessen Willkür preisgegeben. Aber schwerlich liegt hier eine Anspielung auf diese Strafe des Ehebruchs vor, weder Gesetz noch Geschichte bieten Belege für eine derartige Freiheitsberaubung oder gar Entmannung (*Del.*), dazu kommt dass auch in unsern Text, der von dem אֲכֹרִי redet, den *Ew.* mit dem Ehemann identificirt, eine derartige Ermässigung der gesetzlichen Strafe, namentlich wenn wir 6, 34 f. vergleichen, schlecht passen will. Mit Recht macht auch *Hitz.* darauf aufmerksam, dass eine solche Knechtung des Ehebrechers nicht wie eine Privatübereinkunft geheim bleiben konnte, sie verstieß offen gegen ein nie aufgehobenes Gesetz, während er nur durch das Gesetz seinen Slaven behalten konnte. „Wer wird auch wissentlich ein so σπουδαῖον ἀνδράποδον in sein Haus aufnehmen und dergestalt den Bock zum Gärtner setzen?“ Einfacher und den Worten entsprechender erklären *Fleisch. Hitz. Del. u. A.*, die hier den Gedanken finden: derjenige, welcher von der Buhlerin sich hat fangen lassen, verliert an sie Gesundheit und Vermögen. Um die Gunst der Buhlerin zu gewinnen und sich zu erhalten, wird er immer neue Opfer bringen, bis sie ihn endlich völlig ausgebeutelt hat vgl. 6, 26. Sir. 9, 6. Auch V. 9 verstehen *Fleisch. u. Del.* ähnlich von den Genossen ihres Gewerbes, welche in Gemeinschaft mit ihr dem in ihre Netze Gefallenen Lebenskraft und Vermögen aussaugen. Vergleicht man V. 14 u. 6, 34 f. so empfiehlt es sich offenbar mehr, unter dem אֲכֹרִי V. 9 den beleidigten Ehemann zu verstehen, der Vers setzt den schwersten Fall, dass der Ehebruch ruchbar wird und nun jener entweder sofort Rache nimmt oder ihn auf den Tod anklagt vgl. V. 14 und ihn so seiner Jugendblüthe resp. seiner Lebensjahre beraubt (*Kamph. Hitz. u. A.*). — V. 11. וְנִהְיָה das Perf. mit dem ו der Folge, noch abhängig von פָּן in V. 10; Wurzel נהם selten, Jes. 5, 30 vom Toben des Meeres Prov. 19, 12. 20, 2. 28, 15 vom Brüllen des Löwen, hier und Ez. 24, 23 vom Stöhnen des Menschen, häufig im Aramäischen vorkommend. —

V. 12. אִיךְ führt hier die Rede des zu spät bereuenden ein, so dass das *wie* die Bedeutung *in wie unverantwortlicher Weise* erhält, die Kraft des אִיךְ erstreckt sich bis zum Ende des folgenden Verses. Zu *b* vgl. 1, 30. — V. 14. *Um ein wenig wäre ich gewesen im ganzen d. i. schlimmsten Unglück mitten in der Versammlung und in der Gemeinde*, vgl. Ez. 16, 40. Zu בְּמִעַט mit dem Perf. vgl. *Ew.* § 135 d. $\text{וְיִרְעַע$ in ethischem Sinn zu nehmen (*Del.*) empfiehlt sich nicht, weder kommt dabei 14^b zu seinem Recht, noch auch בְּמִעַט im Beginn des V., denn 14^a sagt nicht, was geschehen ist: ich bin schier verfallen in jeglich Laster (*Del.*) sondern was beinahe eingetreten wäre Jes. 1, 9. — V. 15. Die Rede hebt von neuem mit dem Imper. $\text{שִׁמְחֵה$ an; sie bewegt sich in bildlichen Ausdrücken bis V. 18^b. Gerichtet ist sie an einen jungen aber schon verheiratheten Mann; er wird aufgefordert aus seiner eigenen Quelle zu trinken 15, diese aber sorgsam zu bewahren 16, damit sie ihm allein Erquickung spende 17, in diesem Falle werde seine Quelle gesegnet sein und er Freude haben an dem Weibe seiner Jugend 18, wonach also die Erquickung und Befriedigung, welche das eheliche Leben bietet, mit der Labung aus einer Quelle, das Weib der Jugend mit der Quelle selbst gleich gestellt wird. בֹּר Cisterne, auch בְּאֵר geschrieben, von derselben Wurzel wie בְּאֵר Brunnen. Den Plur. נַיִם kann man hier mit dem vorhergeh. Plur. מֵיִם verbinden, *fließende Gewässer* = lebendiges Wasser. — V. 16 wollten *Ew. Berth. Elst.* mit אֶל יְפִצִּי לXX lesen, weil bei der jetzigen Lesart: *fließen mögen deine Quellen auf die Gasse* sich ein Widerspruch mit V. 17 und dem ganzen Zusammenhang ergibt: Wasser, das auf die Gasse fließt, gehört eben nicht dem Besitzer allein. Aber zu dieser Einfügung eines אֶל ist man kaum berechtigt, *cod. Alex.* und wohl auch *Sin.* haben es nicht, ebenso wenig der Syrohexapl. T. und auch bei *Aqu.* ist es nicht ursprünglich (gegen *Berth.* vgl. *Field*). Noch weniger kann natürlich von einer Ergänzung eines פֶּן vor יְפִצִּי die Rede sein (*Umbr. Ges.*). Bleibt man bei dem M. T., so kann man freilich V. 16 nicht als Nachsatz zu V. 15 fassen, so dass V. 16 die Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft enthielte (*Schult. Döderl. Hofm.*), in diesem Fall müsste V. 16 beginnen: וְיִפְצִי (*Del.*). Ebenso wenig aber lässt sich bei מַעֲיִנֶיךָ und פְּלִגֵּי מֵיִם an die männliche Zeugungskraft denken, deren Vehikel das sperma ist, so dass der Sinn der wäre, dass innerhalb des ehelichen Verhältnisses sich die Zeugungskraft frei und ungehemmt bethätigen soll (*Del.*). Diese Erklärung scheitert daran, dass die dem בֹּר und בְּאֵר V. 15 und מִקְוֵה V. 18 parallelen Ausdrücke מַעֲיִנֶה und פְּלִגֵּי מֵיִם in völlig andern Sinn genommen werden müssen, dass gerade der Hauptgedanke in V. 16: die freie Bethätigung der Zeugungskraft *innerhalb des ehelichen Verhältnisses* ergänzt werden muss und וְיִפְצִי wie בְּרִיחֻבָּה bei dieser Fassung überflüssig sind — worauf soll sich sonst die Ausübung der Zeugungskraft des Mannes erstrecken als „auf das ausser ihm Befindliche?“ — endlich macht auch V. 17 Schwierigkeit, *Del.* sieht sich gezwungen die Subj. aus V. 16 hier in einem andern Sinn zu nehmen: *effusiones seminis* in ihren Wirkungen, aber auch so giebt V. 17 keinen befriedigenden Sinn:

denn ist V. 16 von der innerhalb des ehelichen Verhältnisses ausgeübten Zeugungskraft die Rede, so verstand es sich von selbst, dass die in der Ehe erzeugten Kinder dem Erzeuger allein und nicht Fremden mit ihm gehören, der Wunsch V. 17 ist also, weil seine Erfüllung selbstverständlich, überflüssig. Man wird desshalb doch genöthigt sein V. 16 als Fragesatz mit ausgelassener Fragepartikel zu nehmen; das ist freilich ein durch übermässigen Gebrauch allmählich anrühig gewordenes Mittel, es ist aber zweifelsohne zulässig und an vielen Stellen ohne dasselbe nicht auszukommen vgl. Gen. 27, 24. 2 Sam. 18, 29; Jud. 11, 23. Ij. 2, 10; Ex. 8, 22 etc. Ges. § 153, 1. Ew. § 324 a. Es ist demnach zu übersetzen: *Sollen deine Quellen nach aussen überfließen, auf die Strassen Wasserbäche?* (Cleric. Hitz. Kamph. Zöckl. Reuss). Bei dieser Auffassung ist מעינותיך und פלגי מים in demselben Sinn zu nehmen wie die entsprechenden nomm. in V. 15. 18, der Verf. will durch Hinweis auf die Folgen der Vernachlässigung des Eheweibes, ihre Untreue, die Mahnung V. 15 begründen: „durch eignes Trinken verhindert der Ehemann das Ueberströmen auf die Gasse und die freien Plätze vgl. 7, 12. Sup. 11, 17“. (Kamph.) V. 17 bringt die Antwort auf die Frage V. 16. V. 17^a wird durch ^b verdeutlicht: *und sie sollen nicht sein Fremden mit dir* = gemeinschaftlich mit dir. — V. 18. יהי *dass sei*, der Voluntat. ohne י der Folge doch in derselben Bedeutung wie der Voluntat. mit dem י, weil diese auch ohne äussere Bezeichnung aus der Folge der Sätze sich ergibt, Ew. § 347^b, s. zu 3, 8 (Berth.), jedoch auch ohne diesen engen Anschluss an die vorhergehenden VV. ist יהי verständlich, ja die folgenden Verse machen es empfehlenswerther V. 18 nicht mit V. 17 eng zu verbinden, V. 18 hebt eben wieder von neuem an, so dass die VV. 18—20 den VV. 15—17 entsprechen. *Dein Brunnen gesegnet*, Segen der Ehe sind Kinder. ושמח Fortsetzung von יהי, *dass du Freude habest vom Weibe deiner Jugend*, s. zu 2, 17; שמח hier mit מן, vielleicht des Bildes wegen, weil die Freude wie erquickendes Wasser aus der Quelle geschöpft werden soll; wenigstens kann in unseren Worten, die schon in die eigentliche Rede übergegangen sind, die Construction mit מן durch die noch fortwirkende Anschauung des Bildes bedingt sein, doch vgl. Qoh. 2, 10. 2 Chron. 20, 27. — V. 19. *Die liebliche Hindin, die anmuthige Gemse, ihre Brüste mögen dich berauschen alle Zeit, durch ihre Liebe mögest du taumeln beständig.* Die vier ersten Worte sind nicht Apposition zu אשת נעוריך V. 18 (Berth.) sondern sie sind absolut voraufgestellt und werden im suff. in דרייה wiederaufgenommen Ew. § 309 b; der bildliche Ausdruck שנה (V. 20. 23) von dem Taumeln der Betrunknen hergenommen c. 20, 1, ist neben dem bildlichen Ausdruck זרקה deutlich. Statt דרייה wollten Hitz. u. A. nach Graec. Venet. lesen דרייה *ihre Minne* vgl. 7, 18. Cant. 1, 2, aber die Correctur ist unnöthig, דק in V. 20 zeugt für unsere Lesart. — V. 20. *Und wesshalb*, zur Einführung der abmahnenden Frage vgl. 22, 27 = *und wie könntest du taumeln wollen durch eine Fremde* (vgl. Taumeln durch Wein 20, 1) *und umarmen wollen* u. s. w. Die in der Frage liegende Abmahnung wird — V. 21 durch כי be-

gründet: *denn klar vor Jahve's Augen sind eines Jeden Wege und alle seine Geleise bahnt er.* Zu נִכְחַ vgl. Jer. 17, 16. V. 21^b will nicht sagen, dass Jahve eines Jeden Wege bahnt, indem er die Hindernisse aus dem Wege räumt, sondern will darauf hinweisen, dass Gott dem Menschen das Beschreiten eines Weges ermöglicht, dass der Mensch ohne Gott keinen Schritt thun kann (*Del.*). Stört jener durch noch so heimlich verübten Ehebruch die von Gott gesetzte Ordnung, so wird die Strafe nicht ausbleiben, denn der, welcher die Geleise der Menschen bahnt, hat auch mit der Sünde die Strafe verbunden. Darauf weist V. 22. — V. 22. *seine Missethaten fangen ihn den Frevler und durch die Stricke seiner Sünde wird er festgehalten.* Das Suff. in עֲוֹנוֹתָיו geht nicht auf אִישׁ V. 21 zurück — denn der Gedanke V. 21 ist ein allgemein geltender und hat nicht nur in Bezug auf den Frevler seine Wahrheit —, sondern bezieht sich auf den nachhergenannten רָשָׁע, auf den auch das Suff. in יִלְכְּדֵנִי hinweist, vgl. *Ew.* § 309 c. *Ges.* § 121, 6. Anm. 3, über das ך vor dem suff. vgl. zu 1, 28. *Ges.* § 58, 4. *Ew.* § 250 b. חֲסִידָיו bei חֲבִלֵי ist wohl nicht gen. exeg.: Bande, welche in seiner Sünde bestehen, sondern gen. subj.: Bande, welche seine Sünde knüpft. — V. 23. יָשָׁה zurückweisend auf den V. 22 genannten רָשָׁע, *er wird sterben durch das Fehlen der Unterweisung;* wo sie nicht beherzigt wird, fehlt sie; dem der sie beherzigt, wird aber immer langes Leben in Aussicht gestellt, dem der sie verachtet, dem Frevler, schneller Tod. Mit יָשָׁה, das aus V. 20 wieder aufgenommen wird, verbindet sich hier zugleich der Begriff des Sturzes. Dem מוֹסֵר אֵין מוֹסֵר gegenübergestellt רַב אֹלָה, letztere der Grund, dass מוֹסֵר fehlt. Vgl. Ps. 38, 6.

6. Cap. 6, 1—19. Drei in sich abgeschlossene Ermahnungen: 1—5. 6—11. 12—19. Das Verhältniss dieses Abschnitts zu dem vorhergehenden ist das loser Beiordnung. Wobei der Annahme nichts im Wege steht, dass die Forderung der Aufmerksamkeit cap. 5, 1 u. 2, welche wir im Anfange jedes Abschnitts zu finden gewohnt sind, sich auch noch auf unseren Abschnitt beziehen soll. *Hitz.* u. *Kamph.* wollen diese VV. 1—19 als den Zusammenhang zwischen 5, 23 u. 6, 20 unterbrechend und auch in ihrer Form verschieden ausscheiden und zwar sind nach *Hitz.* 6, 1—15 irgend einem älteren Spruchbuch entlehnt und zu ihnen V. 16—19 von dem Interpolator hinzugefügt. Aber die von *Hitz.* beigebrachten Gründe sind nicht überzeugend, auch früher war ja schon einmal vor der Buhlerei gewarnt 2, 16 ff., nicht minder fanden wir auch schon früher allerlei Lebensregeln nebeneinandergereiht, die unter einander in keiner engeren Verbindung standen vgl. besonders 3, 26 ff., Thatsachen, welche die Nebeneinanderstellung so verschiedener Ermahnungen wie hier und die Warnung vor der Buhlerei, an verschiedenen Stellen als von derselben Hand herrührend wahrscheinlich machen, jedenfalls wahrscheinlicher als die Zerreißung derselben Warnung 5, 23. 6, 20 ff. seitens eines Interpolators durch Einschub von 6, 1 f. Auch widerstreben die hier 6, 1 ff. sich findenden Ermahnungen ja durchaus nicht dem Hauptgedanken, der sich durch die capp. 1—9 hinzieht: wer nach der Weisheit streben will,

muss sich vor der Leichtfertigkeit, von der VV. 1—5 eine bestimmte Aeussierung anführen, vor der Faulheit VV. 6—11 etc. hüten. Es ist offenbar verkehrt, nach den Anforderungen, die wir an einen Schriftsteller betreffs der Entwicklung eines Gedankens stellen, den Text zurechtschneiden zu wollen, unsere Capp., nicht minder Ijob, vor allem aber Koh. beweisen, dass man diese Anforderungen nicht kannte. Was die formelle Seite dieser Sprüche anbetrifft, so haben *Del.* u. a. darauf hingewiesen, dass keineswegs hier eine völlige Verschiedenheit von der Form der andern Sprüche vorliegt. „Wir finden hier die dem Verf. der Einleitung eigene Liebe zur Synonymie und Gleichlaut 6, 2. 3. 5 und treffen auf gleiche Wechselwörter 6, 4 vgl. 4, 25 und Bildwörter 6, 18, vgl. 3, 29 (חרש), Wortbildungen 6, 10 (חֶבֶק), vgl. 3, 8 (שָׁקַי), Begriffe 6, 12 vgl. 4, 24 (עֲקֻשׁוֹת פֶּה); 6, 14 vgl. 2, 12. 14 (חֶהֱפִיזָה) und Constructionen 6, 12 (הוֹלֵךְ עֲקֻשׁוֹת פֶּה) vgl. 2, 7 (הִלְכִי הֵם), gleiche Charakterzeichnung 6, 18^b vgl. 1, 16 und Bedrohung 6, 15 vgl. 1, 26 f. 3, 25“ (*Del.*).

V. 1—5. Ist man in Folge geleisteter Bürgschaft Schuldner geworden, so soll man, wie sich von selbst versteht, wenn man die Schuld nicht gleich bezahlen kann, vgl. Sir. 29, 14 ff., dringend um Aufschub bitten, dabei fleissig arbeiten, um Mittel zur Bezahlung zu erwerben, und alles aufbieten von seiner Verpflichtung frei zu werden. Der Schuldner war nämlich in der Gewalt seines Gläubigers, dem es freistand über seine Person zu verfügen; es handelt sich also darum, von der Gefahr, jeden Augenblick, wenn es dem Gläubiger beliebt, Slave zu werden, sich zu befreien. — V. 1. אִם bezieht sich auf die 4 Perff. in V. 1 u. 2. Nach sicherem Sprachgebrauch ist עִירַב mit dem Accus. Bürgschaft leisten für jemanden, ihn vertreten 11, 15. 20, 16. 27, 13; עִירַב mit לִי findet sich nur hier. *Berth.* u. A. nehmen es identisch mit עִירַב לַפְנֵי 17, 18: Bürgschaft einem dritten leisten, aber mit Unrecht, weder V. 3 noch das parallele חָקַע כַּפִּים spricht für diese Bedeutung, dort V. 3 ist nicht vom Gläubiger sondern vom Schuldner die Rede, hat aber dort יָעַד diese Bedeutung, so wird man auch hier לִי־עָד in diesem Sinn nehmen. Dafür spricht auch 1^b, denn es ist unrichtig, dass man nicht dem für den, sondern dem, welchem man Bürgschaft leistet, durch Handschlag sich verpflichtet (*Berth.*) Ij. 17, 3: „O setze ein, verbürge dich für mich bei dir! wer wird sonst meiner Hand einschlagen?“ beweist, dass derjenige, welcher für einen andern die Bürgschaft übernahm, das durch feierlichen Handschlag in die Hand desselben und zwar wahrscheinlich vor Zeugen that. Aber selbst wenn aus Ij. 17, 3 das nicht zu schliessen sein sollte, dennoch beweist 1^b nicht für die Auffassung *Berth.*'s u. A. von 1^a, in 11, 15. 20, 16 ist יִי nicht derjenige, bei welchem sondern für welchen man Bürgschaft leistet, es wird daher לִי hier Bezeichnung des Dat. commodi sein, so dass auch so V. 1^b genau 1^a parallel ist. Schwerlich ist auch hier auf יִי neben יָעַד Gewicht zu legen, als wollte der Dichter sagen: wenn du dich für deinen Nächsten oder einen Fremden verbürgst, vielmehr ist יִי in den Sprüchen s. v. a. אֶחָד jeder von der in Rede stehenden Person verschiedene 5, 17. 27, 2“, יִי ist nicht der Freund, sondern

jeder zu welchem man „in irgend welcher, wenn auch nur sehr äusserlichen Beziehung steht“, d. h. der Nächste 24, 28. — V. 2. *Wenn du dich verstrickt hast durch die Worte deines Mundes, dich gefangen hast*, u. s. w., was erst dann der Fall ist, wenn er als Bürge in Anspruch genommen wird; also V. 1 wenn du Bürge geworden bist, V. 2 und als Bürge dich in der Klemme befindest. Macht man schon V. 2 zum Nachsatz (*Schult. Fleisch. Del. u. A.*) in dem Sinn: wenn du für einen andern Bürge geworden bist, so hast du, du selbst, dich dann in das Netz verstrickt und kein Anderer, so gewinnt man dadurch einen Sinn, welcher der gesamten Mahnung V. 1—5 fremd ist, dem im Folgenden gar keine Folge gegeben wird, auch ist es nicht unrichtig, dass bei dieser Verbindung der Verse 1. 2 der dritte Vers abgebrochen beginnt. — V. 3. Die Nachsätze erstrecken sich bis zum Ende in V. 5. *Thue dieses doch*, dieses, nämlich das gleich folgende, worauf schon durch זאת in der dringenden Aufforderung nachdrücklich hingewiesen wird. Zu פנים einer Pronominal-Partikel in Fragen und Aufforderungen vgl. *Ew.* § 105 d. *Und befreie dich*, was freilich leicht genug wäre, wenn er seiner Verpflichtung gleich nachkommen könnte. Von einem *sich befreien* kann aber die Rede sein, denn (כי) *gekommen bist du in die Hand deines Nächsten* nicht etwa weil er, wenn der Schuldner nicht bezahlt, Macht hat über dich zu verfügen, denn nicht an den Gläubiger sondern an den Schuldner ist bei רעד zu denken, in dessen Hand ist der Bürge, insofern es von jenes Gewissenhaftigkeit und Energie abhängt, ob derselbe seinen Verpflichtungen nachkommen will oder kann. החרפס (von רפס treten, Hitp. sich treten lassen, was das Hinwerfen zu den Füßen eines anderen und das Liegenbleiben in sich schliesst) steht Ps. 68, 31 vom dringenden Bitten(?); der *Syr.* (*Trg.*) giebt dem Worte auch hier diese Bedeutung, also: *wirf dich bittend nieder und bestürme deinen Nächsten*, dem Zusammenhang nach zu dem Zwecke, dass er seinen Verpflichtungen nachkomme, nicht aber, damit er dich von deiner Bürgschaft entbinde (*Ew.*), was der Schuldner nicht allein sondern höchstens in Gemeinschaft mit dem Gläubiger vermochte; möglich wäre für החרפס freilich auch die Bedeutung: sich stampfend verhalten d. i. barsch auftreten (*Umbr. Hitz.*) was gut zum parallelen רהב passen würde; der רעד (nicht Plur. sondern andere Schreibart für רעד) was in vielen Handschriften steht und eine vielfach beglaubigte Lesart ist, s. Norzi; vgl. zu 3, 28 *Ew.* § 256 b. *Ges.* § 93, 3 Anm. 3. 2 Sam. 12, 11) am Schluss kann kein anderer sein als der eben vorhergenannte. Nach Vulg. bedeutet החרפס eile, spüte dich, so *Ew.*; רהב *ungestüm auf Jem. losfahren, ihn bestürmen* hier mit dem Accus., Jes. 3, 28 mit ב. V. 4f. dringen auf Unermüdlichkeit bis zur Erreichung dieses Zieles, man soll sich keinen Schlaf gönnen, ja man soll sich gleich (V. 5) der Gazelle und dem Vogel, wenn sie gefangen, seiner Verpflichtungen zu entledigen suchen, indem man eben den Schuldner zur Erfüllung seiner Pflichten bringt. *Befreie dich wie eine Hindin aus der Schlinge und wie ein Vogel aus der Gewalt des Jägers*; das Bild vom Netze ist durch die bildlichen Ausdrücke V. 2 schon vorbereitet. Ist der Text in 5^a unver-

sehr erhalten, so kann zu מִיד natürlich nicht aus 5^b ein יָקִיש ergänzt werden (*Schleusn.*) sondern מִיד ist mit הַנֶּצֶל zu verbinden, es ist absolut gedacht vgl. 1 Reg. 20, 42. 2 Chron. 25, 20 vielleicht zugleich Anspielung auf das Einschlagen in die Hand bei der Bürgschaft (*Umbr.*

Kamph.); da jedoch LXX ἐν βρόχων Syr. מִן נִשְׁבָּא (Trg. מִן נִשְׁבָּא)

bieten, מִיד zudem eine andere Beziehung haben müsste als das parallele מִיד יָקִיש, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass hier eine Textverderbniss, entstanden durch Vertauschung des ursprünglich hier stehenden Wortes mit dem מִיד in 5^b, vorliegt und vielleicht מִידָּא oder מִידָּאִיש zu lesen ist (*Ew. Berth.*), möglich auch, dass hinter מִיד ein Wort etwa צָרִיד ausgefallen ist (*Böttch.*). Die Vergleichung geht auf die Anstrengung und die ängstliche Hast der ihre Freiheit suchenden Thiere.

V. 6—11. Der Faule soll von der aus eigenem Triebe fleissig und zu rechter Zeit arbeitenden Ameise Fleiss lernen 6—8; will er aus langer träger Ruhe sich nicht aufraffen, so werden Armuth und Mangel unversehens und mit unwiderstehlicher Gewalt ihn packen 9—11. — V. 7 vgl. 30, 27. Der שֹׁרֵר treibt zur Arbeit an Ex. 5, 6. 14f. — V. 8. Das Imperf. הֵכִין von der dauernden Arbeit des Bereitens oder Sammelns der Speise während des קִיץ d. i. nicht des früheren Sommers (*Berth.*), sondern des Spätsommers, wo die Hitze am stärksten zu sein pflegt, 2 Reg. 4, 18f. zeigt, dass in solcher Zeit die Schnitter auf dem Felde waren; nachher das Perf. אָגִידָה, weil die Ameise בִּקְצִיר in der Erndtezeit, wo das Getraide vom Felde weggeholt ist oder doch bald weggeholt wird, ihren Vorrath schon gesammelt hat. LXX bieten hier noch einen fünfzeiligen Spruch über den Fleiss der Biene, der aber mit Recht als nicht ursprünglich angesehen wird, *Lag.* macht auf die idiomatisch griechischen Ausdrücke aufmerksam, welche beweisen, dass der Zusatz keine Uebersetzung ist. — V. 9. In ^a steht מִיָּדָּא weil nach dem Aufhören eines Zustandes, in ^b בְּלֹא מִיָּדָּא weil nach dem Zeitpunkte des Aufstehens gefragt wird; ganz so Neh. 2, 6. — V. 10. Nachahmung der Rede des Trägen, welcher den Fragen V. 9 gegenüber nur die Worte kennt: *ein bischen Schlaf, ein bischen Schlummer* u. s. w. *Zusammenfallen der Hände* (nur noch 24, 33 wo unser V. wiederkehrt, vgl. Qoh. 4, 5 und שְׁפִלְיַת יָדַיִם 10, 18) *um zu liegen* = *um zu schlafen*; der Träge weiss wohl, dass, wollte er sich zum rüstigen Rühren der Hände verstehen, es mit dem süssen Schlaf vorbei sein würde. — V. 11 schliesst sich nicht an V. 9 an, der als Vorders. zu betrachten wäre (*Berth.*), sondern V. 11 weist auf die Folge, welche sich aus dem so eben gehörten Grundsatz der Faulen V. 10 mit Nothwendigkeit ergeben muss: *So wird kommen wie ein Umherstreicher deine Armuth und dein Mangel wie ein Schildbewaffneter*; מִהֲלֹךְ (24, 34 steht מִהֲלֹךְ ohne כ wodurch der Sinn sehr abgeschwächt wird) wird durch אִישׁ מִן dahin bestimmt, dass wir an einen bewaffneten Umherstreicher, Septuag. κατὸς ὁδοιπόρος, denken müssen: so plötzlich wie er, der bald hier bald da auftaucht und unvermuthet die Menschen ihrer Habe beraubt, wird auch die Armuth über den Faulen hereinbrechen vgl. Sir. 36, 31 (28); so wenig der

Wehrlose dem schildbewaffneten Mann erfolgreich Widerstand leisten und ihm etwas anhaben kann, so wenig auch der Träge der über ihn hereinbrechenden Noth. Auch hier nach V. 11 haben die LXX einen Zusatz, doch ist auch er nicht ursprünglich, denn „er würde dichterisch überflüssig und nur eine Abschwächung der vorigen Worte und Bilder sein“ (*Ew.*), auch weist *Hitz.* darauf hin, dass die Ausführung auf falschem Verständnisse der Vergleichen (כַּמְהֵלֵךְ = כָּל הַלֵּךְ) fusst.

V. 12—19 u. V. 12—15. Der Mann, welcher die sieben hier aufgezählten Arten tückischer Handlungen sich zu Schulden kommen lässt, ist ein heilloser Mensch, und, weil er es ist, werden plötzlicher Schrecken und unheilbare Zerschmetterung ihn treffen. — V. 12. אִישׁ אֵין kann nicht Prädicat zu בָּלִיעַל sein, 1) weil Subject und Prädicat dann ziemlich ganz zusammenfallen würden, 2) weil die folgenden Particc. deutlich genug als Prädicate dastehen; vielmehr steigernde Apposition: *ein nichtsnutziger Mensch, ja ein heilloser Mann ist*, 1) *wer geht* (seinen Wandel führt) *mit Mundverkehrtheit* 4, 24. 28, 18. הֵלֵךְ mit dem untergeordneten Accusativ z. B. Jes. 33, 15 vgl. *Ew.* § 279 d. — V. 13. 2) *Blinzelt mit den Augen* 10, 10. Ps. 35, 19; 3) *schwerlich: redet mit den Füßen* d. i. giebt auf geheimnissvolle Weise mit den Füßen Zeichen (*Berth.* u. A.) denn einmal ist diese Art des Ausdrucks auffallend und sodann ist in diesem Sinn auch sonst das Pi. מִלֵּל gebräuchlich. Auch hat keine der alten Uebers. ausser LXX das Verb. so übersetzt: *Aqu.* hat τριβων *Symm.* πρὸς-τριβων *Hier.* übers. terit pede und *Syr. (Trg.)* bietet ܬܪܝܒܐ. Es wird

daher vielleicht gerathener sein מִלֵּל in der talmudischen Bedeutung: reiben zu nehmen, Maasr. 4, 5. Bez. 12^b wird es vom Reiben der Aehren gebraucht vgl. *Levi* Neuhebr. Wörterb. III S. 133, also: *scharrt mit den Füßen*, um nämlich dadurch andern ein Zeichen zu geben. 4) *Zeichen giebt mit den Fingern*, מִרְיָה Part. Hiph. von יָרָה hier in seiner ursprünglichsten Bedeutung. Es versteht sich von selbst, dass hier überall vom geheimnissvollen Thun zum Schaden Anderer die Rede ist. — V. 14. 5) *In dessen Herzen Verkehrtheit ist* 2, 12; 6) *wer schmiedet* (3, 29) *Schlechtes immerfort*; 7) *Zanksachen austreut* eig. loslässt nach V. 19 um befreundete Männer gegeneinander aufzubringen; die Particip.-Construction geht in das Imperf. über *Ew.* § 350 b. *Ges.* § 134 Anm. 2; Qri מְדַבְּרִים wie 18, 18. 19, 13, Ktib. מְדַבְּרִים wie V. 19. 10, 12, sonst auch מְדַבְּרִים z. B. Prov. 21, 9. 19. 23, 29. *Ew.* § 54 d. 160 d. — V. 15. Zu a 1, 26 f. 24. 22. *Augenblicklich wird er zertrümmert, indem keine Heilung* (4, 22) *da ist*, 29, 1, vgl. שֶׁכֶּר פִּשְׁעִים Jes. 1, 28.

b. V. 16—19. In einer beliebten Form (z. B. 30, 15. 18. 21. 29. Sir. 23, 16. 25, 7. 26, 5. 19) werden sechs, ja sieben Laster aufgezählt, welche Jahve's Missfallen erregen. Die zweite Zahl wird zur ersten hinzugefügt, um darauf hinzuweisen, dass die Zahlen als runde und nicht als bestimmte in Betracht kommen, in demselben Sinn werden Mich. 5, 4. Qoh. 11, 2. 7 und 8; in Am. c. 1 u. 2. 3 u. 4 miteinander verbunden; bisweilen liegt auf dem an letzter Stelle her-

vorgehobenen besonderer Nachdruck, so auch hier, nur so erklärt es sich, dass 14^b noch einmal als 19^b erscheint. Dieser Umstand spricht auch dafür, diese Verse 16—19 nicht als ein besonderes Lehrstück anzusehen (*Hitz.*) sondern sie mit den vorhergehenden Versen zu verbinden. — V. 16. שש הנה ist nicht: *diese sechs* (*Berth.*), das wäre שש האלה, ebensowenig: *jene sechs* (*Hitz.*), so dass es also auf die vorhergehenden Verse zu beziehen wäre, denn הנה wie הנה wird nie als Accus. gebraucht im Sinne von אלהם, אלהן sondern es ist immer Nominativ sei es des Subj. sei es des Praedicats, es ist demnach שש Relativsatz: *sechs sind es, die Jahve hasst* vgl. *Ew.* § 332 a. (*Del.*). Und sieben sind Gräuel seiner Seele, Ktib. תועבות Qri wie 3, 32. 11, 1. — V. 17. 1) *Stolze Augen* z. B. Ps. 18, 28 vgl. 131, 1. Prov. 30, 13; 2) *trügerische Zunge* 12, 19; 3) *unschuldiges Blut vergiessende Hände* vgl. 1, 11f. 16. — V. 18. 4) *Heillose Gedanken schmiedendes Herz* s. zu V. 14; 5) *um zur Schlechtigkeit hinzulaufen* (Jer. 23, 10) *eilende Füße* vgl. 1, 16. Jes. 59, 7. Ueber die Verbindung ממהרות לרוץ = eilig laufende vgl. *Ew.* § 285 b. *Ges.* § 142, 2. — V. 19. 6) יפיה כזבים *wer Lügen ausathmet als trügerischer Zeuge* 12, 17. 14, 5. 25. 19, 5. 9. In der längeren Aufzählung folgt nach den Substantiven plötzlich das relat. Imperf. יפיה, nachher das relat. Partic. משלה, was daraus sich erklärt, dass die Substantive selbst leicht als kürzester Ausdruck kleiner Relativ-Sätze aufgefasst werden können, denn stolze Augen ist dem Gedanken nach = welcher stolze Augen hat, trügerische Zunge = welcher trügerische Zunge hat, daher das Imperf. יפיה hier ganz ähnlich wie ישלח V. 14; mit diesem Imperf. wechselt nachher das Partic. משלה, was seltener vorkommt, als Umänderung eines vorhergehenden Partic. in das Imperf. in der fortgesetzten Rede. Wollte man יפיה als Nominalbildung entsprechend קריב ansehen, so erwartete man doch den stat. constr. יפיה, denn das a in der ersten Silbe ist verkürzbar vgl. *Stade* § 259 b. *Del.* z. d. St. 7) *und wer ausstreut Zanksachen zwischen Brüder* V. 14.

7. Cap. 6, 20—c. 9, 18. Die letzte grosse Rede zerfällt in drei durch ihren Inhalt in genauer Beziehung zu einander stehende übrigens selbständige Theile: 1) 6, 20—35. 2) c. 7 u. c. 8. 3) c. 9.

Cap. 6, 20—35. Die Unterweisung der Aeltern soll den Sohn wie ein Geschmeide schmücken und ihn beständig schützend begleiten 20—22. Das kann sie, denn sie ist eine Leuchte, ein Weg der zum Leben führt 23. So ist sie fähig ihn den gefährlichsten Versuchungen zu entziehen, den vom ehebrecherischen Weibe ausgehenden 24. Nicht soll er sich von ihm fangen lassen 25, denn Buhlerei zieht immer Verderben, entweder Verlust des Vermögens oder gar des Lebens nach sich 26. Vgl. zu 5, 9 ff. Wie man dem Feuer nicht ungestraft zu nahe kommt, so auch dem Weibe eines anderen 27—29. Den Dieb, welcher von Hunger getrieben, stiehlt, verachtet man nicht; der Bestohlene kann durch vielfachen Ersatz zufriedengestellt und der Diebstahl wieder gut gemacht werden 30 f., wie anders beim Ehebruch! Den Ehebrecher trifft immer Schmach und Schande, der durch ihn gereizte Ehemann kann auch nicht besänftigt werden, vielmehr besteht

er auf seinem Recht, die volle vom Gesetz gedrohte Strafe an dem Frevler zu vollziehen 32 ff. — V. 20 vgl. 1, 8. — V. 21. *Binde sie auf dein Herz*, ein kühner durch Zusammenwerfung der zwei Bilder 3, 3^a u. 3^b, oder 7, 3^a u. 3^b entstandener Ausdruck. עֲנֵךְ nur noch Ij. 31, 36. Die suff. gehen auf die unter מצוה und תורה V. 20 verstandenen guten Lehren. — V. 22. Der Singul. *sie wird dich leiten, sie wird dich bewahren* u. s. w. bezieht sich auf einen den zwei Wörtern *Gebot* und *Unterweisung* V. 20 im Verlauf der Rede substituirten Singular-Begriff, etwa auf Weisheit. Der Gegensatz *umhergehen* und *liegen* wie 3, 23f. Zu dem hypothetischen Sinn des וְהִקִּיצוּהָ vgl. *Ew.* § 357 a. תשייחך, hier mit dem Accusat. des Suff. statt ל Ij. 12, 8: *sie wird dich ansprechen* d. h. sich mit dir unterreden vgl. Sach. 7, 5. Ps. 5, 5; als Hiph. in causativer Bedeutung: *sinnend machen* (*Berth.*) lässt sich das Verb. im A. T. nicht nachweisen. — V. 23. *und ein Weg des Lebens sind die Rügen der Zucht* 2, 19, weil sie zum Leben verhelfen 3, 2. 16. מוֹסֵר ist Genit. obj.: Rügen zur Zucht. — V. 24 vgl. 2, 17. *Vor dem Weibe der Schlechtigkeit*, רע als Substant. s. zu 2, 12. Qoh. 1, 13. מִחֶלֶקֶת לִשׁוֹן נְכִירָה nach den Accenten *vor der Glätte einer fremden Zunge*, so Septuag. und ihnen folgend viele. *Ew. Berth.* wollten חֶלֶקֶת als Femin. zu חֶלֶק nehmen und sahen in נְכִירָה ein in Apposition hinzugesetztes Adject.: *vor der fremden Zunge-Glatten* vgl. *Symm. Theod.*, hauptsächlich wurden sie zu dieser Auffassung durch den Parallelismus, der hier in ^b ein Absract. nicht wahrscheinlich mache, bestimmt, auch erinnert *Berth.* daran, dass das Subst. in 7, 21 חֶלֶק laute. Beide Gründe sind jedoch nicht zwingend, jedenfalls lässt sich חֶלֶקֶת als Subst. nicht aber als Fem. zu חֶלֶק nachweisen und ein Grund zu dieser eigenthümlichen Stellung des Adj. ist nicht ersichtlich. Ebenso unnöthig ist die Vocalisation לִשׁוֹן, welche *Hitz.* fordert, weil nicht von fremder Sprache, sondern fremdem Weibe Gefahr droht! — V. 25. Zu ^a Ex. 20, 17. Ps. 45, 12. *In deinem Herzen* = nicht einmal in deinen Gedanken. Zu ^b Sir. 26, 9. — V. 26 erklären *Ew. Berth.* u. A. nach Vorgang von LXX u. *Vulg.* von der Voraussetzung aus, dass זונה und אִשָּׁה אִישׁ zu einander im scharfen Gegensatz stehen: *denn für eine Buhlerin sogar nur ein Brodkucken, aber das Weib eines Mannes fängt ein theueres Leben.* Aber dadurch würden wir einen verkehrten Gedanken gewinnen, denn durch diesen Gegensatz würde der Dichter indirect den Umgang mit der Buhlerin empfehlen; dazu kommt, dass ^a und ^b bei dieser Auffassung gar nicht zu einander im Gegensatz stehen, weder handelt es sich in ^b um einen Lohn, den das Weib eines Mannes begehrt, noch auch ist die Buhlerin zur Ehebrecherin Gegenstück, sie ist „nicht Gegen- sondern Seitenstück“ (*Hitz.*). Auch lässt sich weder עַד in der Bedeutung „sogar nur“ nachweisen — *Ew.* § 217 e führt nur unsere Stelle als Beleg dafür an — noch auch ist dieser Buhlerlohn wahrscheinlich vgl. Gen. 38, 17. Prov. 29, 3; nicht unrichtig ist endlich die Bemerkung *Hitz.*'s, dass so in ^a eig. der Buhler חֶזֶק sei und demgemäss zum Eheweib in einen schiefen Gegensatz trete; das Stück Brod wäre der Köder. Man wird demnach übersetzen müssen: *denn um einer Buhlerin willen*

kommt man bis zum Laibe Brod herunter, und eines Mannes Weib verstrickt eine kostbare Seele; ^a wie ^b weisen also auf das Verderben hin, das dem droht, der sich von ihnen umstricken lässt und begründen so V. 25. Die beiden אשה זונה stehen zu einander im Appositionsverhältniss Ges. § 113 כִּי לָהֶם eig. *Brodkreis*, ein kleines rundes Brod, wie es noch jetzt im Morgenland gebacken wird; wessen Besitz darauf beschränkt ist, der ist bettelarm vgl. 1 Sam. 2, 36. In ^b empfängt אשה אִישׁ natürlich seine genauere Bestimmung aus ^a: das Weib eines Mannes, das zugleich einen andern Umgang sucht. — V. 27—29 begründen die Nothwendigkeit des Verderbens, das eben als Folge der Buhlerei hervorgehoben war. Da in den Fragen mit הֲ und אִם und ihren respect. Nachsätzen liegt: wie dessen Kleider, der Feuer holt in seinem Busen, verbrannt werden, wie dessen Füße, der auf Kohlen geht, versengt werden, so kann, als gingen Sätze mit כִּי oder כִּאֲשֶׁר vorher, V. 29 als ein correlat. Satz durch כִּן eingeführt werden: so der welcher hinkommt u. s. w. Zum Impf. יִדְחֶה vgl. Ew. § 136 c. Ges. § 127 d. Zu הִנֵּג בָּהּ Gen. 20, 6. — V. 30 ff. stellen nun Diebstahl und Ehebruch in ihren Folgen nebeneinander, die letztere Sünde zieht immer die schlimmsten Folgen nach sich und ist nicht wieder gut zu machen. Das Impf. לֹא יִבְרֹךְ übersetzen Ew. Berth. Umbr. Zöckl. u. A.: *nicht pflegt man zu übersehen dem Diebe, wenn er stiehlt*, aber in dieser Bedeutung lässt sich בִּרְךָ mit לֹא nicht nachweisen. Deshalb haben Hitz. Kamph. u. A. V. 30 fragend genommen: *Verachtet man nicht den Dieb, wenn er stiehlt* etc., aber mit Recht macht Del. dagegen geltend, dass der Verf. in diesem Fall ein אִם כִּי oder כִּי אִם hätte schreiben müssen; man hat vielmehr zu übersetzen: *nicht pflegt man den Dieb zu verachten, wenn er stiehlt um anzufüllen seine Seele, wenn er hungert*. Hitz. hat dagegen V. 31 ins Feld geführt, aber mit Unrecht, denn V. 31 ist nicht gerade Fortsetzung von V. 30, wie schon sein Inhalt zeigt, denn bei dem, welcher aus Hunger stiehlt, ist es ein Widersinn anzunehmen, dass er siebenfachen Ersatz leisten kann, und von aller Habe seines Hauses zu reden, vielmehr setzt V. 31 einen zweiten Fall: wird der Dieb ertappt, kann er Ersatz leisten. נִמְצָא ist wohl Partic. und יִשְׁלַם wieder Potentialis wie das Impf. V. 27, denn das Gesetz kennt nur doppelten, vier- und fünffachen Ersatz Ex. 21, 37. 22, 1 ff. V. 32 ff. bringen den Gegensatz zu V. 30 f.: Den Dieb, der von der Noth dazu getrieben, stiehlt, verachtet man nicht, man bedauert ihn höchstens (Chr. B. Mich. Schult. Del. u. A.), wer aber Ehebruch treibt, wo doch von einer Nothwendigkeit nicht die Rede sein kann, zieht immer Schimpf und Schande auf sich. מִשְׁחִית נַפְשׁוֹ *einer der vernichten will sein Leben, er, ja er thut solches*; das Suff. in יַעֲשֶׂה ganz unbestimmt, *es, solches*, nämlich die נִפְשִׁים, die aus נִפְּתָה leicht ergänzt werden; הִנֵּה nachdrücklich vorangestellt wie 5, 23. Eben deshalb wird der נִפְּתָה ein חָסֵר לֵב ein ganz unverständiger, Qoh. 10, 3, genannt. Hitz. will V. 32 streichen, so dass V. 33 der Dieb noch Subj. ist, aber die Gründe sind vorwiegend subjective, so: dass der V. ärmlich im Ausdruck erscheine, dass חָסֵר לֵב ein gar schwaches geringes Praed. sei etc. 33^b leitet schon über zu dem zweiten Ge-

danken: dass der Bestohlene wohl zufrieden zu stellen ist vgl. V. 31, nicht aber der beleidigte Ehemann. V. 34. *Denn Eifersucht* (27, 4) *ist Mannes-Grimm* (Jes. 22, 17) d. i. ein nicht leicht vorübergehender Grimm, wie ^b erklärt. *Nicht schont er am Tage der Rache*, an welchem er den Ehebrecher bestraft. — V. 35. נִשָּׂא פָנִים *die Person annehmen* eine Redensart gebraucht namentlich vom Richter der פָּנִים das Angesicht d. i. die äussere Erscheinung annimmt d. h. günstig auf sich wirken lässt; hier erscheint als Ursache der Beeinflussung כֶּסֶף *Sühnung* eig. *Bedeckung* d. h. ein Mittel, wodurch Bedeckung und Sühnung erreicht wird. *Und nicht wird er willig sein auf sein strenges Recht zu verzichten.*

Cap. 7 und cap. 8. Nachdem so die von der Ehebrecherin ausgehende Gefahr geschildert ist, wird sie mit ihren Lockungen, Verführungskünsten und heillosem Thun c. 7 der Weisheit mit ihren lauten doch sanften Mahnungen und ihrer Segen bringenden Wirksamkeit gegenübergestellt. Der persönlich aufgefassten, als hohe Frau und Geliebte geschilderten Weisheit steht wie ihr Gegentheil die buhlerische Ehebrecherin gegenüber, in welcher also dem Gegensatze gemäss die verführende Verderben bringende Macht persönlich erscheint. Doch ist die Ehebrecherin immer nur als solche aufgefasst und beschrieben und nicht wie die חַכְמָה ein persönlich gewordenes Abstractum. Es ist als hätte der Verf. in der Sprache seiner Zeit und für ihre Anschauungsweise keinen Ausdruck gefunden, in welchem er das Gegentheil der Weisheit in seiner abstracten Allgemeinheit als Persönlichkeit seinen Lesern hätte vorführen können, und sich deshalb mit der Darstellung desselben in einem beispielsweise gewählten einzelnen Falle begnügen müssen, wo dann die Ehebrecherin zu wählen in vieler Hinsicht am nächsten liegen musste. Vgl. zu 2, 16. *Maimonides* More Nebokim 3, 8 sucht nachzuweisen, dass unter der Ehebrecherin die ewig neue Formen annehmende Materie, von welcher das Verderben ausgeht, zu verstehen sei. Christliche Erklärer fassen die Ehebrecherin ohne weiteres als die personifizierte Thorheit auf.

Cap. 7, 1—5. Hinter V. 1 haben LXX einen von *Ew.* für echt gehaltenen Zusatz, der aber schwerlich ursprünglich ist, weil er einen dem Zusammenhang fremden Gedanken enthält. Zu V. 2 s. 4, 4. — Zu V. 3^a s. 3, 3. 6, 21; *um deine Finger* einem glänzenden Ringe gleich. *Hitz.* will V. 3 streichen, jedoch ohne Grund, denn die Abweichung des Ausdrucks 3, 3 hat hier so wenig etwas Spielendes wie 6, 21, der Dichter gebraucht eben seine Bilder in völliger Freiheit und der Verdacht gegen Ex. 13, 16, welche Stelle man zur Erläuterung heranziehen kann, ist ein völlig ungegründeter. Die Worte und Gebote, deren Beherzigung hier dem Schüler empfohlen wird 1—3 gehen dahin: — V. 4. *sprich zur Weisheit, meine Schwester bist du* (Sap. 8, 2), *und Verwandtschaft* (= Verwandtin s. zu Rut 2, 1. 3, 2) *nenne die Einsicht.* — V. 5. *Damit sie dich bewahren* 6, 24. Uebrigens vgl. 2, 16. 6, 24. 5, 3.

V. 6—23. Dass der Lehrer gerade die Gefahr, welche die Ehebrecherin den Jünglingen bringt, hervorgehoben hat, rechtfertigt er

durch eine mit כִּי eingeführte, die Grösse derselben klar vor Augen stellende Erzählung einer Begebenheit, deren Zeuge er gewesen ist. — V. 6. *Denn durchs Fenster meines Hauses, hinter dem Gatter blickte ich hervor.* Zu בַּעַר vgl. *Ew.* § 217 m אֲשַׁנֵּב nur hier u. Jud. 5, 28 offenbar eine Vorrichtung zur Hinzuführung kühler Luft vgl. שִׁנֵּב kühl, frisch sein, und da man durch אֲשַׁנֵּב zugleich in's Freie blicken konnte, so entspricht es wohl unserm Gitterfenster. — V. 7. *da sah ich unter Unerfahrenen (1, 4), beobachtete unter Söhnen einen unverständigen Knaben;* die Bedeutung von יָאִיר bestimmt sich nicht durch das folgende אֲבִינָה (*Berth.*), sondern das letztere empfängt seine Bedeutung durch das vorangehende יָאִיר, so dass es also = יָאֲבִינָה Neh. 13, 7 ist. — V. 8. עָבַר kann Apposit. aber auch Praedicatsaccus. sein, denn die Verba des Sehens etc. nehmen sehr häufig das verb. im Partic. zu sich, da die Handlung meist während des Sehens etc. dauernd ist *Ew.* § 284 b. — Da nach V. 12 die Ehebrecherin an jeder Ecke zu lauern pflegt, so wollten *Berth. Zöckl.* u. A. wie LXX פִּנָּה ohne Mappik lesen: „er begiebt sich hin zur Seite einer Ecke d. i. nach einer Ecke, weil er sie hier zu finden erwarten kann“. Aber sowohl das parallele Glied als auch der Zusammenhang spricht für die Masoreth. Lesart, denn es handelt sich offenbar um eine bestimmte Person, zu der jener Jüngling eine unreine Leidenschaft gefasst hat. Freilich wird man פִּנָּה nicht mit פֶּן zusammenzustellen haben, was niemals vorkommt, auch Sach. 14, 10 nicht, dessen פָּנִים zu פִּנָּה als Plur. gehört, sondern mit פָּנָה und es ist daran zu denken, dass vor den mit a anlautenden Suff. bisweilen eine Abstossung der Femininendung stattfindet, also פָּנָה = פִּנָּה wie פָּנָה = פִּנָּה Hos. 13, 2 מִדָּה = מִדָּה Ij. 11, 9 vgl. *Ew.* § 257 d. In 8^b setzt das Imperf. das Partic. fort. *Ew.* § 350 b. — V. 9. *in der Dämmerung - am Abend - des Tages,* entgegengesetzt der Morgendämmerung, die ebenfalls durch נֶשֶׁף bezeichnet werden kann vgl. Ij. 24, 15. 2 Reg. 7, 5 und andererseits Ij. 3, 9. 7, 4. Ps. 119, 147. Mit Unrecht behauptet *Hitz.* נֶשֶׁף sei nur *die dunkle Nacht.* אֶשְׁרֵי לַיְלָה ist poetische Bezeichnung der Mitternacht, möglich dass die Wahl des Bildes daher rührt, dass in אֶשְׁרֵי „Mitte“ wie „Schwärze“ zusammenfällt (*Hitz.*) vgl. 20, 20. Die Accente trennen mit Recht יָאֲבִינָה von לַיְלָה, jenes ist also nicht zweiter Genit. (*Hitz.*) sondern vor ihm ist ein בּ zu ergänzen aus בְּאֶשְׁרֵי. Der Dichter deutet demnach in dieser doppelten nicht völlig synonymen Zeitbestimmung an, wie er jenen Jüngling beim hereinbrechenden Abenddunkel habe wandeln sehen, wie derselbe aber auch da noch umhergespäht, als schon das nächtliche Dunkel seinen Höhepunkt erreicht. V. 10 ff. beschreiben, wie sein Warten endlich belohnt ist. שִׁיר noch einmal Ps. 73, 6, *Anzug einer Hure,* steht nicht ohne alle Verbindung in Apposition zu אִשָּׁה in der lebhaft schildernden Rede: *ein Weib, ein Huren-Anzug,* gleichsam als wäre das Weib selbst nichts weiter als ein solcher Anzug; sondern es ist Accus. = *im Huren-Anzuge* vgl. Ps. 144, 12 etc. *Ew.* § 279^d. *Hitz.* bestreitet für שִׁיר die Bedeut. *Anzug,* weil die Wurzel שִׁיר nicht *anlegen* sondern *stellen* bedeute,

er nimmt daher שיה = שיה im Sinn von דמיה, aber jene Behaupt. ist unrichtig, in Ex. 3, 4 kommt man mit der Bedeut. *stellen* nicht aus, hier wird „*anlegen*“ durch den Zusammenhang erfordert, man wird demnach bei jener auch Ps. 73, 6 passenden Bedeutung bleiben können. נצירה לב könnte sein *bewachten Herzens* d. i. eine, deren Herz verwahrt und unzugänglich ist, welche mit ihren Plänen zunächst zurückhält, um desto sicherer zu verlocken (*Berth.* u. A.), aber eine derartige Characteristik will für dieses Weib schlecht passen, da sie an Offenherzigkeit nichts zu wünschen übrig lässt vgl. V. 14 ff. Besser übersetzt man: *verborgenen* d. i. *versteckten, heimtückischen Herzens*, Jes. 48, 6. 65, 4 hat נציר eig. verwahrt, bewacht zweifellos die Bedeutung: verborgen, versteckt, die sich leicht aus der ursprünglichen ableiten lässt, man hat daher auch nicht nöthig נצירה von ציר abzuleiten *Ew.* § 187 b. *Hitz.*'s Zusammenstellung von נציר mit نَصْل Pfeil: *und im Herzen einen Pfeil* ist ein willkürliches Spiel der Phantasie. Die verss. scheinen hier eine andere Lesart gehabt und ein Part. Act. gelesen zu haben: LXX ἡ ποιεῖ νεῶν ἐξήπτασθαι καρδίας, wofür *Lag.* vermuthet ἐξήπτασθαι, was einem מְצִירָה entsprechen soll; Syr.: (דמפרדא ליבא דעלמי) (Targ. *liba d'elami*) Vulg. prae-parata ad capiendas animas, *Berth.* vermuthet, dass sie statt י ein י gelesen und an irgend eine Bildung von ציר gedacht haben vgl. Ez. 13, 18. 20. — V. 11. Statt ruhig im Hause zu wohnen ist sie eine *lärmende* 9, 13 und eine *störrische* sich wie ein wildgewordenes Thier Hos. 4, 16 dem Joche so der Ordnung des Hauses entziehende; daher es in ^b heisst: *in ihrem Hause weilen nicht ihre Füße*. — V. 12 setzt die Schilderung ihres gewöhnlichen Treibens fort, sagt, was sie thut, wenn ihre Füße nicht in ihrem Hause weilen. Mit Unrecht wollte *Hitz.* diesen V. streichen, denn nach ihm setzt nicht V. 13 sondern schon V. 11 die mit V. 10 begonnene Erzählung fort, so dass in diesem Fall freilich V. 12 den Zusammenhang unterbricht, aber die Voraussetzung betreffs V. 11 ist falsch, denn wäre dieser gerade Fortsetzung zu V. 10 und berichtete ein einmaliges Factum, so müsste V. 11 nothwendig יהיא und שני bieten. Ueber die Imperff. V. 11. 12 vgl. *Ew.* § 136 c. *Ges.* § 127, 2. — V. 13. הִצְיָה ohne Verdoppelung des י vgl. *Ew.* § 193 b. *Ges.* § 6, 2 Anm. 11; *sie macht frech ihr Antlitz*, etwas anders 21, 29. Qoh. 8, 1. Deut. 28, 50. — V. 14—20. Die verlockende Rede der Frau beginnt damit, dass sie den Jüngling als einen durch glücklichen Zufall gefundenen Theilnehmer an einer gerade heute in ihrem Hause bereiteten reichlichen und nicht aufzuschiebenden Mahlzeit begrüsst 14 u. 15, ihm sagt wie ein schön geschmücktes Lager seiner warte 16 u. 17, und ihn auffordert die Nacht bei ihr zuzubringen, was er ohne Gefahr könne, da ihr Mann auf einige Tage verreist sei 18—20. V. 14. *Dankopfer lagen mir ob* in Folge von Gelübden, *heute habe ich bezahlt meine Gelübde*, indem ich das gelobte Thier opferte. Characteristisch den זבחי שלמים war es, dass Jahve und den Priestern nur ein Theil des Opferfleisches gehörte, ein

anderer aber zum Zweck einer Festopfermahlzeit den Opfernden zufließ und zwar musste dasselbe bei den זבחי שלמים, die in Folge von נדר oder als נדבה dargebracht wurden, spätestens am zweiten Tage verzehrt werden, was am dritten Tage noch übrig war, wurde verbrannt vgl. Lev. 7, 16. Auf diese Mahlzeit bezieht sich V. 14f. — V. 15. *desshalb*, um irgend einen zur Theilnahme aufzufordern, *bin ich ausgegangen* u. s. w. — V. 16. מרבדים nur noch 31, 22 ist hier der zweite Accusativ, *mit Teppichen* Del. übers.: *Pfühle* LXX *κειρίαι* Aqu.

Theod. περιστρώματα Symm. 31, 22 ἀμφιτάπους Syr. (Targ.) אַמפֿיטאַפּוס;

ebenso hängen die Worte in b als zweiter Accusat. von רבדתי ab: *mit bunten Decken von ägyptischem Garn*; הטבות ist nicht mit הטב (הצב)

Holzhausen vgl. حَطَبَ Brennholz zusammenzustellen (Berth. vgl.

Graec. Venet.), denn in der Bedeutung: *Striemen machen* findet es

sich nie, sondern mit הטב = حَطَبَ gestreift, buntfarbig sein also:

gestreifte, buntfarbige Decken. Hitz. wollte הטבות mit عَطَبَ Baum-

wolfe zusammenstellen, weil alles darauf ankomme, dass man weich und angenehm liege, aber schon Del. hat treffend darauf hingewiesen, dass das Angenehme eines Bettes auch durch den Eindruck, welchen dessen Kostbarkeit auf das Auge macht, gesteigert wird. LXX übersetzen 16^b ἀμφιτάποις δὲ ἔστρωσα τοῖς ἀπ' Αἰγύπτου ebenso Syr.

(Targ.) אַמפֿיטאַפּוס מִצֵּמָה מִצֵּמָה. — Apposition zu הטבות ist אַמפֿיטאַפּוס, das

sich nur hier findet, es ist eig. wohl nichts als „Zeug“. Del.: *Gezwirn, Fadenwerk*, aber es muss doch wohl, da es hier offenbar הטבות erklären resp. näher bestimmen soll, eine speciellere Bedeutung empfangen haben, möglich dass an gestreiftes, buntfarbiges Zeug aus ägyptischer Leinwand zu denken ist (Kamph.) vgl. ὀθόνη, ὀθόνιον. — V. 17. נִיף von נִיף das sich im Qal nur hier findet, eig. *sich erheben, hoch sein*, trans. *emporheben, hin- und herbewegen* = הִנִּיף hier mit doppeltem Accuss., ist schwerlich zu übersetzen: *ich habe angeschwungen* d. i. durchräuchert mein Bett mit Myrrhe (Hitz.), sondern: *ich habe benetzt* wie das Hiph. Ps. 68, 10, so dass die drei Arome in aufgelöstem flüssigem Zustande waren und aus einem hin- und hergeschwenktem Gefäss gesprengt wurden (Del.). מִי Myrrhe, das Harz des Balsamodendron Myrrha; אֶהֱלִית אֶהֱלִית Ps. 45, 9. Cant. 4, 14 Aloe, ein wohlriechendes Holz, das wahrscheinlich von dem in den Gebirgen Cochinchinas wachsenden Aloexylon Agollochon Lour. kommt, doch scheinen auch andere Baumarten als Aloeholz in den Handel gekommen zu sein vgl. Delitsch in *Riehm* HWB. p. 47 f. קִינָמוֹן κίνναμον, cinnamum Zimmt, die eigentliche Heimath des echten Z. ist Ceylon und die Ostküste Afrikas, hier wächst der Laurus Cinnamomum, dessen innere Rinde das Z. liefert vgl. Cant. 4, 14. — V. 18. Das Qal נִיף *wir wollen in vollen Zügen trinken Liebkosungen*, deren Genuss Cant. 1, 2 mit dem des Weines verglichen wird; die aus עֵלֶךְ

oder עֲלִי erweichte Form עֲלִי in unserem Buche nur hier vgl. Ij. 20, 18. 39, 13 das Hithp. vielleicht im reciproken Sinn vgl. *Syr. (Targ.)*; die Plurale דוֹרִים, אֲהָבִים wohl nicht zum Ausdruck des Abstractum *Zärtlichkeit, Liebe*, sondern wie unser Plural *Liebeleien*. — V. 19. Der Gatte ist *gegangen auf einen Weg fernhin*, מִרְחֹק was *von fern* ist, liegt fernhin vgl. *Ew.* § 218 c; das Wort ist dem דֶּרֶךְ lose untergeordnet, um das Ziel des in Rede stehenden Weges als ein fernes zu bezeichnen vgl. *Ew.* § 287 d. — V. 20. Das Mitnehmen des Geldbeutels lässt auf längere Abwesenheit schliessen; bis *gegen den Tag des Vollmondes hin* (nur noch Ps. 81, 4 in der Form בָּסָה, die Bedeutung ist durch מָלַח gesichert) müssen demnach noch einige Tage sein. — V. 21. *Sie hat ihn überwunden eig. gebeugt durch die Fülle ihrer Lehre*, und nachdem das geschehen ist *treibt sie ihn fort* (Imperf.) *durch die Glätte ihrer Zunge*. Gut macht *Del.* hier auf die Klimax aufmerksam: erst beugt d. i. überwindet (vgl. 1 Reg. 11, 3) sie ihn und bricht seinen inneren Widerstand, hernach reisst sie ihn mit sich fort. לָקָה sonst 1, 5. 9, 9 die Lehre, hier wohl ironisch von der blendenden Rhetorik der Buhlerin. — V. 22f. reden nicht davon, dass jeder solchen Lockungen Nachgebende in sicheres Verderben rennt (*Ew. Berth.*) sondern die Verse weisen auf die practische Folge, welche aus dem V. 21 angegebenen Thatbestande sich ergiebt, das Part. will die Nachfolge als gleichsam vor den Augen des Beobachters vgl. V. 7 ff. sich vollziehend darstellen. פָּתָח weist darauf hin, wie jener Jüngling das letzte Zaudern vor dem entscheidenden Schritt überwindet und alle weiteren Bedenken unmöglich macht dadurch dass er, der während der vorhergehenden Unterredung noch draussen auf der Gasse sich befand, dem Weibe plötzlich ins Haus folgt. Er rennt dem unvernünftigen Thiere gleich in sein Verderben, das sagt die erste Vergleichung, über deren Auffassung kein Zweifel sein kann. כַּשִּׁיר ist Praedic. und אֵל מִבֵּית יְבוּא ist Relativsatz. Was aber will 22^b sagen? *Berth.* übersetzte: *und wie zu einer Fusskette zur Züchtigung des Thoren gelegt*, er ergänzt also aus den Vorhergehenden ein אֵל, ähnlich schon *Luth.*: *und wie zur Fessel da man die Narren mitzüchtiget*, während *Chr. B. Mich. Fleisch.* u. A. erklären: et veluti in compede ibat ad castigationem stulti, aber weder die Ergänzung eines אֵל resp. בַּ ist ohne Bedenken noch auch der so gewonnene Sinn ansprechend, der Parallelismus ist so zerstört. Das letztere gilt auch gegen *Ew. Kamph.*, welche erklären jener Jüngling folgt „wie wenn eine verborgene Fussangel plötzlich sich aufthut zur Strafe eines unvorsichtigen Narren, der geht, wohin er nicht gehen sollte“, ein weder ansprechender noch klarer Gedanke; auch *Umbr.*'s Erläuterung, nach welcher tert. compar. die reine Passivität ist: er folgt ihr *der Fussfessel gleich zur Züchtigung des Bösewichts* empfiehlt sich nicht, da die in den parallelen Gliedern sich findenden כַּשִּׁיר und כַּפְּסִיר hier ein lebendiges Wesen erwarten lassen. Das haben schon die alten verss. gefühlt, wenn LXX ὡςπερ κύνων *Syr. (Trg.)* אֵל מִבֵּית יְבוּא übersetzen, ohne dass sie wohl

einen andern Text vor sich gehabt haben vgl. *Lag.*, nicht anders ist es wohl mit *Symm.* σιγιστῶν. *Hitz.* suchte zu helfen, indem er dies Versglied zu V. 23 zog und lesen wollte בִּי כֵּזֶס, denn der Thor ärgert sich über Verweis. Aber in diesem Falle erwartete man zur Vermeidung von Missverständnissen eine andere Stellung des אֵייל, auch fügt sich der so gewonnene Sinn keineswegs gut in den Zusammenhang, was sollte בִּי hier begründen? Die beste Lösung der Schwierigkeit hat *Del.* gefunden, welcher mit Umstellung von עֲכַס und אֵייל liest: וְכַאֲשֶׁר אֵיל-מוֹסֶר עֲכַס: und wie ein Verrückter resp. wie ein Wahnwitziger zur Züchtigung mit Fussfesseln. Freilich kommen עֲכַסִּים Jes. 3, 18 nicht als Strafwerkzeuge sondern als Schmuckgegenstände in Betracht, aber nichts zwingt uns zu der Annahme, dass sich darin die Bedeutung von עֲכַס erschöpft habe, denn an sich bedeutet es ja nichts als *Fessel*, zugleich erinnert *Del.* an das arab. عكاس, ein Strick, womit das Kameel an Kopf und Vorderfüssen festgemacht wird vgl. *Schult.* zu V. 22. Durch diese Erklärung ist der Parallelism. hergestellt: war der Jüngling 22^a dem unvernünftigen Thiere gleichgestellt, das blind in sein Verderben läuft, so hier dem Verrückten oder wahnwitzigen Frevler, der schimpflicher Strafe zugeführt wird. Stellen wie 1, 7. 16, 22 machen es begreiflich, wie es zu einer derartigen Umstellung kommen konnte. Auch V. 23 bietet in der jetzigen Form nicht geringere Schwierigkeiten, denn 23^a schliesst sich an V. 22 nicht an, weder so, dass der Halbvers auf die beiden Vergleichen, noch so, dass er über dieselben auf הוֹלֵךְ sich beziehen könnte, im letzteren Falle wäre schon das bedenklich, dass nach diesem Satz mit עַד, der sonst meist den Abschluss eines Zustandes, einer That bezeichnet, der folgende Satz durch eine neue Vergleichung die Beschreibung der That des Jünglings wieder aufnimmt. (LXX, welche אֵייל von 22 fin abtrennen und zu V. 23 als אֵיל ziehen: ἢ ὥς ἑλαφος τοξεύματι πεπληγὸς εἰς τὸ ἥπαρ, ebenso *Syr.* (*Trg.*) sind für das richtige Verständniss ohne Bedeutung.) Das hat schon *Hitz.* veranlasst den Satz עַד יַפְלֶה הָעַךְ כְּבָדוֹ an das Ende von V. 23 zu stellen, ihm folgt *Del.*, so dass also V. 23 mit einer neuen Vergleichung beginnt, welche die Blindheit hervorhebt, mit der jener Jüngling in sein Verhängniss rennt. In dem folgenden Satz וְלֹא יָדַע ist der Jüngling wieder Subj., בִּי ist das Beth pretii vgl. Num. 17, 3 und הָיָא steht im Sinne des Neutr. vgl. Lev. 10, 3 u. oft, gemeint ist natürlich die Buhlerei. Diese Sorglosigkeit und dies Unbekümmertsein um die Folgen — denn das ist לֹא יָדַע — geht so lange, bis ihn der Todespfeil durchbohrt hat. Wie oft steht עַד als Conj. im Sinn von עַד אוֹדֵר oder עַד אֲשֶׁר; wie hier von einem Zerspalten der Leber so ist Ij. 16, 13 von dem der Nieren die Rede, hier vielleicht gerade die Leber genannt, wie *Del.* vermuthet, weil in ihr sich schmerz- und leidvolle Affectionen fühlbar machen vgl. Aeschyl. Agam. 801 oder „weil die Leidenschaft sinnlicher Liebe sich nach alterthümlicher Vorstellung in der Leber reflectirt“, vgl. Horat. Od. I, 25. 15. Mit diesem Hinweis auf das Ende des also bethörten und seiner Leidenschaft blindfolgenden Jünglings ist die Erzählung zum Abschluss gekommen, mit

den folgenden Versen 24—27 wendet der Verf. sich wieder direct an seine Zuhörer, indem er mit יַעֲזָרָה die abschliessende, durch das vorhergehende begründete Ermahnung einführt. Zu יָשָׁט von שָׁטָה und zu פָּרַעַץ von פָּרַעַץ vgl. Ges. § 75 Anm. 3 b. Ew. § 224 c. — V. 26. רַבִּים und עַצְמִים sind schwerlich *mächtige* und *starke* (Berth.) sondern „*viele*“ und „*zahlreiche*“ wie Ps. 35, 18. Jo. 2, 2. Mich. 4, 4; רַבִּים kann praedicativisch mit הַלְלִים verbunden werden, so dass הַפִּילָה Relativsatz ist, dafür spricht 26^b; es kann aber auch übersetzt werden: denn viele Erschlagene hat sie niedergestreckt, über die Stellung von רַבִּים in diesem Fall vgl. Neh. 9, 28. Ueber die Bedeutung des Suff. in הַרְגִּינָה vgl. Ew. § 288 b. — V. 27. *Voller Wege zur Scheol ist ihr Haus*, insofern die Wege mannigfach sind, die den Ehebrecher zum Verderben führen, wer einmal der Ehebrecherin Haus betreten, geht auf die eine oder andere Art zu Grunde vgl. 2, 18. Das Praedik. im Plur. bei dem Subj. im Sing. und umgekehrt findet sich oft vgl. 16, 25. Jer. 24, 2. *die hinabführen zu den Kammern*, den geheimnissvollen Räumen 18, 8, *des Todes* 9, 18. 5, 5.

Cap. 8. Nicht im Dunkel der Nacht heimlich den Einzelnen verlockend wie die Ehebrecherin 7, 8 ff., vielmehr laut und vernehmlich an den besuchtesten Orten, ja an diesen grade vorzugsweise redet die Weisheit 1—3. — Sie wendet sich an alle Menschen 4, besonders an die Unerfahrenen 5 mit dieser Aufforderung: höret auf mich, da ich nur edel, wahr und gerecht rede 6—9; nehmet meine Mahnung lieber an als Gold und Silber, denn ich bin mehr werth als Perlen und Edelstein 10 f. — Dass sie das kostbarste Gut sei, beweist die Weisheit in einer schwungvollen dichterischen Beschreibung ihrer selbst 12—31, welche in zwei Absätze zerfällt: 1) 12—21 ich verfüge über die rechte Klugheit und die rechte Einsicht, ich besitze die Eigenschaften, ohne welche Herrscher ihr Regiment nicht führen können 12—16, ich liebe die, welche mich lieb haben, und schenke ihnen die höchsten Güter 17—21; 2) 22—31 ich bin das Erste von allen Geschöpfen Gottes, früher geschaffen als Gewässer, Berge, ja als die ganze Erde 22—26, ich bin dabei gewesen, als Jahve die Welt erschuf, nicht nur als Zeuge, sondern als Künstlerin stand ich ihm zur Seite und bewegte mich seitdem wie ein munteres Kind in nie aufhörender scherzender Geschäftigkeit vor Jahve's Antlitz auf dem Erdkreise und unter den Menschen 27—31. — Die mit יַעֲזָרָה eingeführte, nun hinreichend begründete und abschliessende Ermahnung, auf die Weisheit zu hören 32—36, kehrt zu dem Anfange 1—11 zurück.

V. 1—3. Vgl. zu 1, 20—33. Die Frage mit הֲלֵאִי setzt voraus, dass von einer allgemein bekannten und zugegebenen Thatsache die Rede sein soll. *Auf dem Gipfel von Höhen am Wege*, damit die des Weges ziehenden gleich auf sie aufmerksam gemacht werden. בֵּית נְתִיבִית ist nicht ein Haus, welches da steht, wo mehrere Strassen ineinander laufen (Umbr.) ebenso wenig hat man nöthig בֵּית als Verstärkung von בֵּין zu nehmen wie Ez. 41, 9. Jj. 8, 17. Ew. § 217 g (Berth. Hitz. nach Vorgang von den alten verss.) sondern dies בֵּית נְתִיבִית entspricht genau dem syr. ܒܝܬ ܢܬܝܒܝܬ, der Uebers. des griech.

διέξοδοι τῶν ὁδῶν der Ort, wo mehrere Wege zusammenstossen. Weder in diesem Gebrauch von בית noch auch in מְיוֹמִים, das Hitz. mit Unrecht auf die Bergeshöhen beschränkt vgl. מְיוֹמֵי קֵרֶת 9, 3. 14 liegt ein Grund zur Ausscheidung dieses Verses. *Zur Seite der Thore, am Ausgange der Stadt, im Eingang der Thore*, d. i. diesseits und jenseits und innerhalb der Thore, also an den vielbesuchten Plätzen und Wegen in der Nähe der Thore und in den Thoren selbst. Zu תְּלִיָּה s. 1, 20.

V. 4—11. V. 4. קִלִּי ist nicht untergeordneter Accusat. zu dem noch in b fortwirkenden אֶקְרָא, und ich rufe *mit meiner Stimme* d. i. laut (*Berth.*), sondern 4^b ist Nominalsatz: *und meine Stimme ergeht an die Menschenkinder* אֲנָשִׁים st. אִישִׁים eine späte Bildung, die sich noch Ps. 141, 4. Jes. 53, 3 findet. — V. 5. Zu a s. 1, 4, *und ihr Thoren lernet kennen Einsicht*, לָב in dieser Bedeutung 15, 32. 17, 16. 19, 8. Unmöglich ist es natürlich, das zweite הִבִּינִי im andern Sinn als das erste zu nehmen: *ihr Thoren werdet verständig in eurem Herzen* (*Syr. (Trg.) Graec. Venet.*), in diesem Fall hätte schon das Suff. bei לָב nicht entbehrt werden können, ebenso wenig ist das 2. הִבִּינִי *zur Einsicht bringen*, sondern es bedeutet in a u. b Einsicht gewinnen in das, was עֲרֻמָּה und was לָב ist; ein Grund in b הִבִּינִי zu lesen (*LXX Arnoldi, Hitz.*) liegt nicht vor. — V. 6 נְגִידִים ist nicht Abstract. wie das parallele מִיִּשְׁרִים, wie *Berth.* will, der es als Accus. auffasst zur Bezeichnung des Adv. = auf edle Weise, sondern der Plur. Masc. steht hier wie sonst der des Femin. im neutrischen Sinn vgl. *Ew.* § 172 b, entweder ist es: *Fürstliches* = *Edles*, so *Del.* vgl. σέμνὰ der *LXX* und ἡγεμονικά *Symm. Theod.*, dafür scheint 22, 20 zu sprechen vgl. auch 16, 13, oder *Offenbares* d. i. klare, augenscheinliche Wahrheiten, eine Bedeutung, die sich aus der ursprünglichen von נָגַד *hervorragen, augenfällig sein* ergibt vgl. V. 9, so schon *Syr. (Trg.) Hitz. Zöckl. Kamph. u. A.* מִפֶּתַח שְׁפָתַי nur hier, *meiner Lippen Oeffnung* = was meine Lippen auch aussprechen mögen *ist grade* vgl. 23, 16. — V. 7 begründet die Aufforderung zu hören in V. 6 weiter, daher das neue כִּי, dessen Kraft bis V. 9 reicht; *denn Wahrheit redet mein Gaumen* eig. *sinnt mein Gaumen*, schwerlich aber steht das Sinnen als Denken und stille Erwägung dem Sprechen gegenüber, denn jenes kann doch nicht dem הָךְ, der Werkzeug der Rede ist, zugeschrieben werden, sondern הַגָּה hat hier die auch sonst verbürgte Bedeutung: *reden* vgl. Ps. 35, 28. 37, 30. Ij. 27, 4 etc. — V. 8. Ueber das ב in בְּצֶדֶק *in Gerechtigkeit* = *gerecht* vgl. *Ew.* § 217 f. — V. 9. נִכְהִים und יִשְׁרִים bilden den Gegensatz zu *verdreht* und *verkehrt* in V. 8; *für den Verständigen* d. i. für den, der nicht nach Thoren Art meine Mahnung verachtet, *sind meine Worte aufrichtig*, eig. gerade vor sich hin, indem sie zu dem Ziel hinführen, das sie verheissen, *und gerade für jeden der Erkenntniss erfasst*; so kann der Plural מִצְאֵי *die erfassenden* = jeder der erfasst mit dem Sing. מִבֵּין wechseln. Das Partic. im Sinn des Perf. vgl. *Ew.* § 335 b. — V. 10. *Nehmt hin meine Zucht und nicht Silber* d. i. wenn ihr die Wahl habt, nehmt sie lieber als Silber, so liegt in a eine Vergleichung,

nur in anderer Weise ausgedrückt als durch מִן in b : *und lieber Erkenntniss als auserwähltes Gold* V. 19. 3, 14. Statt וְלֹא כֶסֶף hat a וְאֵל כֶסֶף , weil ein dem קָדְשִׁי entsprechender juss. תִּקְדְּשִׁי zu ergänzen ist. In b kann נִבְחָר nicht als Praed. im neutrischen Sinn stehen: und Erkenntniss ist besser als Gold (*Hier. Kim. u. A.*) denn weder passt eine derartige Aussage gut als paralleles Glied zu der Mahnung in a noch würde sich dabei V. 11 recht anschliessen, da ja V. 11 identisch wäre mit 10^b in diesem Sinn. — V. 11 s. zu 3, 14—18.

V. 12—21. — V. 12. Das Perf. שִׁכְנִיתִי *ich habe zur Wohnung genommen* drückt den Begriff unseres Präsens *ich bewohne* aus, daher neben dem Imperf. אֲשִׁכֵּן in b ; hier statt ב mit dem Accusat. wie 2, 21. 10, 30 etc. *Ich bewohne die Klugheit*; nach *Umbreit*, sofern die Klugheit die schützende Wohnung der Weisheit im Leben ist; aber sie die offenhervortretende V. 1—3 sucht und bedarf solchen Schutz nicht. Nach *Zöckl. u. A.*, sofern die Weisheit mit der Klugheit wie mit einer vertrauten Freundin zusammenwohnt; aber bewohnen ist nicht zusammenwohnen und nicht ist es passend, dass dieser Auffassung gemäss die so hoch gestellte Weisheit auf einer Linie mit der Klugheit erscheint. Vielmehr setzt dieses, dass die Weisheit die Klugheit bewohnt, ihre freie Verfügung über die Klugheit wie über ein ihr zugehörendes Haus voraus, und der bildliche Ausdruck bedeutet: *sie gehört mir, ist mein Eigenthum*; Bestätigung dieser Auffassung giebt das parallele אֲשִׁכֵּן in b und der entsprechende Ausdruck in V. 14 *mir gehört Rath*, vgl. auch 1 Timoth. 6, 16 wo οἰκῶν neben μόνος ἔχων vorkommt und den Sprachgebrauch in der chald. und in der hebr. Sprache der späteren Juden vgl. *Buxtorf lex. rabb. talm.* s. v. שִׁכָּן . *Und die Erkenntniss sinniger Rathschläge erfasse ich*, d. i. wenn ich solche Rathschläge erkennen oder auffinden will, so liegen sie nicht ausserhalb des Bereiches meiner Macht, so stehen sie mir zu Gebote. *Hitz.* hat diese VV. 4—12 als später eingeschoben erklärt, theils weil kein rechter Gedankenfortschritt sich findet, sondern der Abschnitt an mannigfachen Wiederholungen leidet, theils wegen jener offenbar späten Bildung אִישִׁים V. 4. Der letzte Grund hat nur für den Bedeutung, der in diesen capp. den ältesten Bestandtheil der Spruchsammlung sieht, und auch jener erste verliert sein Gewicht, wenn man andere capp. vergleicht, die nicht minder reich an derartigen Wiederholungen sind. — V. 13^a ist nicht noch von אֲשִׁכֵּן abhängig (*Berth.*), ebenso wenig hat man ein Recht שִׁנְאָתִי und יִרְאָתִי zu lesen (*Dathe, Döderl.*), vielmehr ist 14^a ein selbständiger Nominalsatz: *Jahve fürchten ist Hassen des Bösen* vgl. *Ij.* 28, 28. Statt des sonst bezeugten שִׁנְאָתִי Deut. 1, 27 etc., das auch zum Subst. wird und den Artikel empfängt 2 Sam. 13, 15, ist hier die Form שִׁנְאָה gewählt, um das Wort als Praedik. um so deutlicher heraustreten zu lassen vgl. *Ew.* § 238 e. *Ges.* § 74, 3 Anm. 2. (*Hitz.*) 13^a ist gleichsam der Obersatz, aus ihm folgert 13^b , wobei natürlich die enge Beziehung zwischen Gottesfurcht und Weisheit als bekannt vorausgesetzt ist und auch vorausgesetzt werden konnte vgl. 1, 7. 9, 10, es ist daher auch keineswegs ein derartiger allgemeiner Satz wie 13^a hier in der Beschreibung der Weisheit und der

Aufzählung ihrer Eigenschaften verwunderlich (gegen *Berth.*). Die beiden Synon. גֹּאֵל und גִּבּוֹר sind mit Absicht miteinander verbunden, um den Begriff seinem ganzen Umfang nach auszudrücken: Die Demuth ist eben die grösste Tugend, darum hasst die Weisheit die Selbstüberhebung in allen Gestalten (*Del.*). מִוֶּךְ דֶּךָ s. zu 2, 12. *Mund der Verkehrtheit* 10, 31. 2, 12. — V. 14. *Rath, Einsicht, Stärke* sind auch Jes. 11, 2 als Eigenschaften des rechten Herrschers genannt; über הַנְּשָׂאָה s. zu 2, 7. Mit לִי *mir gehört*, wechselt אֲנִי *ich bin Einsicht*; doch könnte man auch vor dem Pronom. אֲנִי das לִי aus a ergänzen, in welchem Falle, eben weil לִי nicht wiederholt ist, אֲנִי stehen muss in der Bedeutung von לִי. — V. 15f. Ohne diese Eigenschaften kein Regiment, daher heisst es: *durch mich Könige herrschen*; in 15^b ist בִּי zu ergänzen; צַדִּיק ist nicht untergeordneter Accusat. = *gerecht* (*Berth.*) sondern Accus. des Obj., so dass צַדִּיק den אֲנִי Jes. 10, 1 gegenübersteht. In 16^b schliessen die ohne Copula hinzugefügten Wörter כָּל-שְׁפָטֵי אֶרֶץ rasch die Aufzählung der einzelnen Arten von Herrschern ab: *kurz alle Richter der Erde*. *Syr. Chald. Vulg.* viele Mss. und Drucke, ebenso *R. Norzi* u. Neuere wie *Berth.* wollen כָּל שְׁפָטֵי צַדִּיק lesen, aber das ist offenbar eine Verbesserung des ursprünglichen Textes durch die Hand eines über die Allgemeinheit des Ausdrucks bedenklichen Lesers, in der That erwartet man hier am Schluss der Aufzählung eine derartige zusammenfassende Formel wie das auch sonst vgl. Ps. 148, 11 (2, 10) sich findende כָּל שְׁפָטֵי אֶרֶץ. — Auch diese VV. 14—16 streicht *Hitz.* als Einschiebsel, hauptsächlich wegen der Berührung von V. 15 mit Ij. 12, 13 (16) und VV. 15. 16 mit Jes. 32, 1 (10, 1), ein Grund, der bedeutungslos für die wird, welche in diesen capp. ein späteres Literaturprodukt sehen. — V. 17. Im Ktib אֶחָבִיבָה ist das Suff. nicht auf יִרְאֵת יְהוָה V. 13 zu beziehen (*Hitz.*), was selbst bei Ausstossung von V. 14—16 nicht ohne Bedenken ist, sondern geht auf die חֶכְמָה; das hat keine Analogie an Jud. 16, 18 vgl. *Keil* z. d. St., noch an Ps. 62, 5, höchstens liesse sich 1 Sam. 22, 17 herbeiziehen, wenn nicht die Lesart des Ktib hier ebenfalls beanstandet wäre. *Ew.* hat mit Recht zur Rechtfertigung des Ktib sich vielmehr auf V. 11 berufen, wo die חֶכְמָה von sich wie von etwas ausser ihr seiendem redet. Die alten Ueberss. ebenso mehrere Mss. u. Editt. haben das Qri אֶחָבִיבָה. Zu אֶחָבִיבָה einer Construction aus אֶחָבִיבָה vgl. *Ew.* § 192 d. *Ges.* § 68, 1. Zu b s. 1, 28. — V. 18. Vgl. 3, 16. אֵצֶי אֵצֶי *bei mir* = mein Eigenthum, was ich anderen schenken kann. אֵצֶי nur an dieser Stelle, vgl. אֵצֶי Jes. 23, 18. *Ew.* § 149 e, Adject. zu הָיָה; das Wort bedeutet *alt, altehrwürdig, edel, kostbar*. *Hitz.* geht von der Grundbedeutung von אֵצֶי aus: *fortrücken, vorwärtskommen* und nimmt אֵצֶי als intrans. Part. wie אֵצֶי, so dass also אֵצֶי הָיָה *wachsend Vermögen* ist vgl. Ps. 62, 11, doch findet sich das Wort sonst in diesem Sinn nie. Eher könnte man an die alten vom Vater auf den Sohn vererbten Schätze denken. Was צַדִּיקָה hier bedeute, erklären V. 20 f. — V. 19 s. zu 3, 14. *Meine Frucht* erinnert daran, dass die Weisheit 3, 18 עֵץ חַיִּים genannt war. — V. 20 f. יֵשׁ in 21 will man in der gewöhnlichen Bedeutung auffassen: *damit ich erben lasse, die mich*

lieben, ist, nämlich mir = habe ich Macht; dagegen 1) dass nicht י sondern י steht, 2) dass י nicht vor לִהְיוֹת steht, 3) dass dann das Object zu לִהְיוֹת fehlen würde; י muss Subst. sein, in ähnlicher Bedeutung wie $\text{תְּהִיָּה$, also etwa *wirkliches dauerndes Gut* bedeuten, Septuag. ὑπαρξίς. Der Zusammenhang ist dieser: *auf dem Wege der Gerechtigkeit wandle ich und mitten auf den Pfaden des Rechts, damit ich besitzen lasse, die mich lieben, Güter und anfülle ihre Vorrathshäuser*, nämlich weil ich auf den Wegen des Rechts gehe, müssen die, welche mich lieben, nothwendig gerechten Wandel führen, den Gerechten werden aber Güter und Reichthümer zu Theil; von diesem Erfolge aus stellt sich die Sache so: ich gehe auf den Wegen des Rechts, damit ich besitzen lasse u. s. w. Das Pi. אֶלֶּהֶם drückt den Ernst und Eifer aus, mit dem sie auf dem Pfade der Gerechtigkeit wandelt. Hinter V. 20 haben LXX den Zusatz $\epsilon\acute{\alpha}\nu \alpha\nu\alpha\gamma\gamma\epsilon\acute{\iota}\lambda\omega \upsilon\mu\acute{\iota}\nu \tau\acute{\alpha} \kappa\alpha\theta' \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu \gamma\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha, \mu\nu\eta\mu\omicron\nu\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\omega \tau\acute{\alpha} \epsilon\acute{\xi} \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\eta\sigma\alpha\iota$, der, wie schon Jaeger bemerkte, hier schwerlich an seiner richtigen Stelle steht, „da Niemand die Eintheilung seiner Rede in die Mitte seines Vortrages setzen wird“ vgl. Lag.

V. 22—31. In der ganzen Welt und in allen Werken der Schöpfung offenbart sich die Weisheit; sie muss also, wenn sie als selbständige Persönlichkeit aufgefasst wird, früher da gewesen sein als die ganze sichtbare Welt und demnach zuerst von Gott geschaffen sein. Dass sie zuerst geschaffen ist, wird 22—26 beschrieben. — V. 22. Die altorthodoxen Erklärer, weil sie den Begriff der Schöpfung von der Weisheit d. i. nach ihrer Auffassung von dem λόγος fern halten wollten, fassen קָנִי mit Aqu. Symm. Theod. Vulg. so auf: *Jahve besass mich*; Septuag. richtig: *er schuf mich*, $\epsilon\kappa\tau\iota\sigma\acute{\epsilon} \mu\epsilon$, so auch Syr. (Chald.), vgl. Ij. 28, 26 ff. Sir. 1, 4. 7. 24, 8 f. Sap. 8, 3 f. 9, 9. רִאשִׁית בְּרֵכִי , zweiter Accusativ zu קָנִי (LXX Aqu. Symm. Theod.), *als Erstling seines Weges* oder wie Chald. und Syr. gleich übersetzen *seiner Schöpfung* vgl. Ij. 40, 19. Möglich übrigens, dass mit LXX Symm. בְּרֵכִי zu lesen ist, wofür sowohl das parallele Glied wie Ij. 40, 19 geltend zu machen ist (Hitz.). Hieron. las in seinem Text, wie er ausdrücklich bemerkt ep. CXL ad Cyprian. vgl. Del., בְּרֵכִי und übersetzte dementsprechend, ebenso Syr. (Trg.); auch ohne diese Lesart ist diese Uebersetzung möglich, aber offenbar ist jene vorzuziehen. מִפְעֻלָּי übers. die alten verss. alle: *vor seinen Werken*, ebenso Berth. Umbr. u. A., aber sonst hat קִדְמָה diese Bedeutung nicht, es wäre ein Aramaismus = קִדְמָה resp. מִן־קִדְמָה , dazu kommt, dass die Weisheit ja selbst als ein Geschöpf und Werk Gottes dargestellt wird, es wird daher richtiger zu übersetzen sein: *als frühestes seiner Werke* (Hitz. Del.), denn קִדְמָה eig. das *räumliche*, dann *zeitliche Vornsein* bezeichnet auch den Gegenstand, an dem dies Vornsein zur Erscheinung kommt. מִפְעֻלָּי findet sich nur hier; seine Werke müssen die sichtbaren Werke der Schöpfung sein. מִיָּמִי von längst her, Ps. 93, 2. — V. 23 entfaltet den Begriff מִיָּמִי *Von Alters her bin ich eingesetzt* nicht: *gesalbt* (Berth. u. A.), denn weder מָשַׁח noch מָשַׁח findet sich in diesem Sinn, sondern die Grundbedeut. ist die des *Hingiessens*, woraus sich die

des *Hinstellens*, *Einsetzens* entwickelt vgl. *Hupf. Del.* zu Ps. 2, 6 vgl. *Aqu.* κατεστάθην *Symm.* προσείρισμαι. Vulg. ordinata sum. Den VV. 22. 24f. entsprechender ist die Auffassung von *Ew. Hitz.*, welche נסכרי als Niph von סכך weben fassen: *von Alters her bin ich gewirkt* vgl. Ij. 10, 11. Ps. 139, 13 und zur Form *Ew.* § 197 b. *Ges.* § 67 Anm. 5. מראש von Anfang her Jes. 48, 16. — V. 24. *Als noch nicht waren die Quellen die wasserschweren*; neben מעינות auch das Masc. מעינים Ps. 104, 10, wesshalb das Mascul. des Adject. נכבדי um so weniger auffällt. Zum dag. forte im ד von נכבדי vergl. *Ew.* § 214 b. — V. 25. *Ehe noch die Berge hineingesenkt waren* wohl nicht in der Erde Tiefen (*Berth.* u. A.), sondern in den Meeresboden vgl. Ps. 104, 8 (*Ahron b. Jos.* bei *Del.*). — V. 26. עד drückt nicht die Steigerung von באין und בטרם in der weiteren Aufzählung aus (*Berth.*), sondern ist im Wesentlichen synon. mit בטרם = *während noch, so lange noch* vgl. *Ew.* § 337 c also: *als er noch nicht gemacht hatte* (Gen. 2, 4) *Erde und Triften und die Summe* (ראש Ps. 139, 17) oder die Masse der Staubschollen des Erdkreises. Das ו vor הוציאת verbindet entweder das Ganze und seine Theile oder es fügt zum ersten Begriff ein Neues, dann muss ארץ das bebaute Land sein und הוציאת „die Gegenden ausserhalb des jedesmaligen Landes, die auch nicht zu einem andern gehören, die Wüste, wohin man hinausgeht“ (*Hitz.*) LXX ἀουρήτους. Unmöglich ist unter ראש עפרות חבל der Mensch zu verstehen: das Haupt des vielen Staubes der Erde (*Umb.* vgl. *Raschi*). — V. 27—31. Zunächst V. 27 ist von der Feststellung des Himmelsgewölbes die Rede. *Als er einen Kreis abmass auf der Fläche der Tiefe* wird von *Del.* so erkl.: Jahve habe über des Wasserschwalles Fläche einen Kreis abgesteckt, um diesem d. i. den Meeren, Quellen, Flüssen einen festen Bezirk anzuweisen, aber schwerlich hätte der Dichter על פני ההום schreiben können, wenn er hätte sagen wollen, dass Gott der ההום eine Grenze festgesetzt, dazu kommt, dass bei dieser Auffassung V. 27 identisch ist mit V. 29, auch הום unerklärt bleibt, das ist nach Ij. 22, 14 der Himmelskreis, demgemäss ist hier von der Feststellung des Himmelsgewölbes auf den die Erde umspülenden Wassern die Rede vgl. Ij. 26, 10. *Del.* leugnet freilich, dass im A. T. die Vorstellung von einem die Erde umspülenden Okeanos eine Begründung habe, hat sich aber später offenbar eines Besseren überzeugt vgl. *Comment.* (2. Aufl.) zu Ij. 26, 10. הום ohne Dag. wohl um den Inf. von dem Subst. c. Suff. zu unterscheiden. — V. 28 redet von der oberen Wassermasse. *Als er festigte die Wolken oberhalb*, nämlich מַעַל לְהום V. 27 oder nach Gen. 1, 7 מַעַל לְרָקִיעַ. *Als fest wurden die Quellen der Fluth*, d. i. der grossen durch die רקיע von der Erde getrennten Wassermasse Gen. 7, 11. Da ב hier immer, wie *Elst.* behauptet, eine Schöpferthätigkeit Gottes einführt, so wollte er mit LXX *Syr. (Trg.)* übers.: *als er festigte die Quellen der Fluth*, aber das fehlende Suff. beim Inf. spricht offenbar für die obige Auffassung, für welche sich auch der durchgehende intrans. Gebrauch von עזז geltend machen lässt. Freilich ist neben der obigen Uebers. wohl auch die andere von *Fleisch.* möglich: *als die Quellen der Fluth mit Macht hervorbrachen*, ähnlich

Zöckl., *Hitz.* u. A., die zu מים עזים erinnern Jes. 43, 16. Die Form עִינִיִּה statt עִינִיִּה nur hier, der Vocalübergang hat seine Analogie an den verbis לִי, deren Diphthong a j vor consonantisch anlautenden Afformativen in ē durchgängig übergehen sollte, statt dessen findet sich aber im Qal stets î vgl. *Ges.* § 75, 2. — V. 29 redet von der Scheidung des Meeres und des trockenen Landes vgl. Jer. 5, 22. Ij. 38, 8 ff. Das Suff. in פִּי beziehen *Berth.* u. A. auf יָם und nehmen פֶּה in der Bedeutung *Rand* oder *Ufer* Jes. 19, 7, gleichbedeutend mit גִּבֵּל Ps. 104, 9. Aber mit Recht ist dagegen geltend gemacht, dass פֶּה sich in der Bedeutung *Ufer*, wofür sonst שֶׁפָּה erscheint, nicht nachweisen lässt, es ist immer auch Jes. 19, 7 in solcher Verbindung: *Mündung*, dazu kommt dass neben den Suff. der 3. Pers. bei den Inff., die sämtlich auf Gott gehen, auch dieselbe Beziehung der Suff. in הָקִי und פִּי am wahrscheinlichsten ist, man wird פֶּה daher wie auch sonst vgl. Qoh. 8, 2 = *Ausspruch*, *Gebot* nehmen müssen. Zur Construction des Satzes 'מים וגו' vgl. *Ew.* § 136 a. 338 a. בְּהִקְיָו ist nicht = בְּהִקְיָו (Hitz.), sondern ist nichts als jenes plene geschriebene בְּהִקְיָו aus V. 27. LXX lassen die beiden ersten Hemistichie von V. 29 aus. — V. 30. אֲנִי nicht *Pädagog*, auch nicht *Sohn*, sondern *Werkmeister*, *Künstler*, vgl. Sap. 7, 21 die τεχνίτης. Das ו der Folge in אֲנִיִּיִּי bezieht sich auf den Begriff des Perfects, der in אֲנִיִּי V. 27 *daselbst war ich* enthalten ist: *und da ward ich an seiner Seite eine Künstlerin*, erst da, denn die künstlerische Wirksamkeit der Weisheit an der Welt und ihren Dingen beginnt erst mit der Schöpfung. Das Abstractum שְׂשׂוּעִים abgeleitet von dem Pilp. שֶׁשֶׁ Jes. 11, 8: *sich ergötzen*, *vergnügen* bedeutet zweifellos *Ergötzen* und ist wie das parallele מְשַׁחֵק Praed. zu יִשְׁחַח, natürlich ist aber nicht gemeint, dass die Weisheit ein Gegenstand des Ergötzens für Jahve sei, das würde das Suff. nothwendig machen, auch handelt es sich im ganzen Zusammenhang nicht um das, was die Weisheit für Jahve sondern was sie in sich selbst war (*Del.*), vielmehr will der Satz sagen, dass die Weisheit ganz Entzücken war und zwar offenbar über die Thätigkeit, welche ihr Jahve bei der Schöpfung zugewiesen hatte. Das Abstractum drückt am stärksten den Adjectivbegriff aus vgl. *Ew.* § 296 b. Einen ähnlichen Gedanken will offenbar auch das parallele מְשַׁחֵק ausdrücken: all ihre Thätigkeit war eine leichte und mühelose, nichts als ein Spielen vor Jahve vgl. 2 Sam. 2, 14. Die Frage, wo sie sich befand, beantwortet — V. 31 dahin: *spielend auf seinem Erdkreise und mein Ergötzen habend bei den Menschen*. *Hitz.* wollte V. 31^a: *spielend auf seinem Erdkreise* und ebenso 30^b: *und ich war Ergötzen Tag für Tag* als unächt streichen, hauptsächlich weil V. 31^a mit 30^a in Widerspruch trete, denn wenn die Weisheit neben Jahve sei, so könne sie nicht füglich zugleich auf dem Erdkreise spielen. Der Grund ist hinfällig, denn jene Aussage 30^a schliesst diese V. 31^a nicht aus, es findet eben ein Fortschritt statt, auf den der Dichter weist: im Anfang ist die Weisheit bei Gott, dann aber verlegt sie als die Mittelursache der schöpferischen Thätigkeit Gottes die Stätte ihrer Wirksamkeit auf die Erde. Eine genauere Beschreibung dieser ihrer Thätigkeit Sap. 7, 22 — 8, 1.

V. 32—36. V. 32. שמר *hüten*, sorgsam beachten Ps. 18, 22. Statt durch כי V. 32^b dem ersten Halbvers unterzuordnen hat der Dichter 32^a u. b einfach coordinirt, vgl. Ps. 60, 13; von אשרי ist ein ganzer Satz abhängig vgl. *Ew.* § 333 b. *Ges.* § 123, 3 Anm. 1. Die LXX, welche wohl an ויאל תשעיר Anstoss nahmen, setzen 32^b hinter das erste Glied von V. 34. — V. 33. Bei ואל תשעיר 1, 25. 13, 18. 15, 32 ist aus ^a das Object מוט zu ergänzen. LXX lassen diesen Vers aus, möglich dass er spätere Zuthat ist, da sich V. 34 gut an 32 schliesst, zu dem fehlt dem V. jeder Rhythmus vgl. *Hitz.* z. d. St. — V. 34. *Heil dem Menschen, der auf mich hört zu wachen* = wachend an meiner Thüre beständig, zu hüten = hütend die Pforten meiner Thore; so erhält das Partic. שומר durch die mit ל untergeordneten Infinit. seine genauere Bestimmung, *Ew.* § 280 d. — V. 35 f. Die schliessliche Begründung. Qri: denn wer mich erfasst, hat Leben (3, 16. 22) erfasst. Soll das Ktib מַצֵּא gelesen werden, so würde das vorher מַצֵּא erfordern: die mich erfassenden sind erfassende des Lebens, aber dann würde die Fortsetzung durch den Sing. יִפֶּק hart sein, man wird daher entweder mit dem Qri מֵצֵא lesen müssen, so dass also מֵצֵא etwa durch Abirren auf das vorhergehende Wort in den Text gekommen wäre, oder man wird מַצֵּא lesen müssen als stat. constr. vgl. Jes. 22, 16. *Ew.* § 211 b. *Ges.* § 90, 3 a. Zu יִפֶּק vgl. 3, 13. ויהטא und der mich verfehlt (Ij. 5, 24. vgl. d. Hiph. Jud. 20, 16) frevelt an sich selbst, die mich hassen (z. B. solche, welche 2, 19. 7, 21 sich von der Ehebrecherin verlocken lassen) lieben den Tod, weil sie Wege lieb haben, welche den früheren Schilderungen gemäss geradezu in die Scheol und in die geheimnissvollen Räume des Todes hinabführen, z. B. 7, 27.

Cap. 9. Die Weisheit hat in ihrem prachtvollen Hause vgl. 8, 34 ein reichliches Mahl bereitet 1 u. 2, zu welchem sie sowohl durch ihre Mägde als auch selbst die Unverständigen einladet 3 u. 4, mit diesen Worten: sättigt euch an meinen Speisen 5, lasset ab von der Thorheit, damit ihr Leben erhaltet 6, — (nur die Unverständigen, die Einfältigen sind geladen; wollte nämlich jemand Spötter und Frevler so einladen, so würde er sich Beschimpfungen aussetzen und nichts ausrichten, denn es ist gewiss, dass ohne Gottesfurcht und Erkenntniss Gottes die Weisheit nicht erlangt werden kann 6—10) — denn durch mich wird dir Dauer des Lebens und so hast du, wenn du weise wirst, selbst davon den grössten Nutzen, während der Spötter nur sich selbst Schaden zufügt 11 u. 12. — Ganz anders das Weib der Thorheit, welches früher in der Person der Ehebrecherin uns entgegentrat 2, 16. 5, 3 ff. 6, 24 ff. c. 7, das unruhige und unverständige; es ladet auch in zudringlicher Weise ruhig ihres Weges gehende Leute ein 13—15, wer einfältig ist folgt der Ladung 16, lässt sich verführen, liegt doch ein eigener Reiz darin Unrecht zu thun und heimlich zu sündigen 17, und weiss nicht, dass die ihr folgenden raschem Untergange anheimfallen 18. — Nach dem kurzen Eingange 1—3 redet die Weisheit von 4—18, aber nicht in so frei hinströmender Rede wie c. 8, sondern so, dass man dem Verf. es anmerkt, wie er sich

Mühe giebt durch ihren Mund seine Gedanken kund zu geben. Die Rede springt von einem Gedanken zum andern, bewegt sich fast nur in Andeutungen, doch sind diese, weil sie überall an den Inhalt der früheren Capitel erinnern, leicht verständlich, so dass der Zusammenhang trotz der mosaikartigen Nebeneinanderstellung des einzelnen nicht zu verkennen ist. Dieses Capitel soll die Ergebnisse der früheren Mahnungen noch einmal kurz zusammenfassen.

V. 1. חכמה s. zu 1, 20. Ihre sieben Säulen sind die, des innern Hofes, welche die Gallerie des ersten Stockwerks tragen: vier waren in den vier Ecken, drei in der Mitte dreier Seiten, während durch die vordere in den Hof der Hausflur führte (*Del.*). Die Zahl Sieben kommt offenbar nur als heilige in Betracht. *Hitz.* meinte, der Verf. sähe hier auf die 7 ersten capp. seines Buches zurück, ein solches cap. heisse im Arab. باب *Thor*, ein Vers بيت *Haus*, wie viel passender so ein Buch und seine einzelnen Theile, aus denen es besteht, Säulen. Aber weder lässt sich eine dem Arab. entsprechende Ausdrucksweise im A. T. nachweisen, noch fallen die capp. mit den Abschnitten des Buchs zusammen. Ebenso wenig ist, um von andern völlig willkürlichen Auffassungen zu schweigen, die Ansicht von *Del.* begründet, der unter der Siebenzahl der Säulen an die Siebenzahl der Erweisungen des Geistes denkt, welche Jes. 11, 2 namhaft gemacht werden, denn dort ist nicht von einer siebenfachen Erweisung des Geistes die Rede, sondern רוח יי is die zusammenfassende Bezeichnung und wird nach seiner Wirksamkeit als רוח חכמה ובינה, רוח עצה, רוח יושר, רוח דעת ויראת יי, וגבורה besonders. In חכמה kann der Begriff der künstlichen Bearbeitung liegen. — V. 2. טבח deuten die Ueberss. von dem Schlachten der Opferthiere (als hätte die Weisheit auch זבחי שלמים wie die Ehebrecherin 7, 14 dargebracht); es kommt hier aber nur darauf an, dass sie reichlich eingeschlachtet habe für die vielen zu ladenden Gäste. — V. 3. *Sie ruft auf dem Rücken der Höhen der Stadt*, also an Orten stehend, von welchen aus ihre Stimme weithinschallt, die Gäste herbei; 8, 2. — V. 4. *Wer einfältig ist, weiche von dem Wege, auf welchem er jetzt geht, ab hieher.* מי im Sinn eines Pron. indefin. = quisquis vgl. *Ew.* § 321 b. *Ges.* § 122, 3. Vor ב ist nicht nothwendig aus א מי zu ergänzen, sondern הסר-לב ist absolut vorausgestellt und wird durch das Suff. in לו wieder aufgenommen vgl. *Ew.* § 309 a. Beide פתי wie הסר-לב vgl. zu 1, 4 sind der Belehrung noch zugänglich. In א redet die Weisheit selbst, aber mit ב fällt der Verf. in seinen beschreibenden Ton zurück. — V. 5. Jes. 55, 1. Joh. 6, 35. Der Plur. לכו etc. weil ja die V. 4 genannten eine ganze Menschenklasse vertreten. *Hitz.* will V. 4. 5 streichen, einerseits, weil V. 16 das thörichte Weib dieselben Worte gebraucht wie hier die Weisheit, andererseits wegen des Widerspruchs von V. 5 mit V. 2, hier sei von Brod die Rede, nach V. 2 aber sei Fleisch zu erwarten! Jenen ersten allein in Betracht kommenden Grund hat schon *Del.* zurückgewiesen, Weisheit wie Thorheit richten sich eben an die weder nach der einen noch andern Seite völlig entschiedenen und

suchen sie auf ihre Seite zu bringen, was das wetteifernde devertat huc beider sagen will. Jedenfalls ist es schwieriger die VV. als Einschub denn als ursprünglichen Bestandtheil des Cap. zu begreifen. — V. 6. *Ew. Berth.* u. A. nehmen פתאים nach den verss. als Abstr.: *lasset Unverstand, dass ihr lebet*, aber diese Auffassung ist nicht wahrscheinlich, der Plur. hat sonst in den Prov. diese Bedeutung nicht, ja der Verf. unseres cap. hat, wie V. 13 zeigt, für diesen Begriff von derselben Wurzel eine andere Abstractbildung, die hier um so nothwendiger war, als bei dem jetzigen Text ja auch die Erklärung möglich ist: verlasset die Einfältigen (*Umbr. Zöckl.*). Empfehlenswerther ist es offenbar, da die letzte Erklärung wenig ansprechend ist, פתאים als vocat. anzusehen, dann könnte עיבוי absolut stehen: *lasst ab*, eine Bedeutung, die sich freilich sonst nicht findet, denn Jer. 18, 14 ist anderer Art (gegen *Hitz.*) oder man ergänzt ein aus פתאים leicht zu entnehmendes Obj.: *lasst, ihr Thoren, die Thorheit fahren*, so auch *Del.* Zu יחיי vgl. 4, 4. אשרי Imper.-Qal im Sinne des Piel, das verb. hat den Begriff des gradeaus und vorwärtsgehens vgl. Jes. 1, 17. 3, 12, grade hier diese Mahnung an ihrer Stelle, wo sie sich an die פתאים wendet, denen ein haltloses hin- und herschwanken charakteristisch ist (*Del.*). Anders als bei den פתאים ist das beim לץ und רשע, jener ist über die Gottesfurcht, für die er nur ein Wort des Spottes hat, längst hinaus und dieser folgt ohne zu widerstehen dem Zuge zum Bösen, beide sind der Sünde verfallen und darum unzugänglich für Belehrung. Schon darum können V. 7 ff. unmöglich die Mahnung: *verlasst die Thoren* begründen (*Zöckl.*), was sollte auch den פתאים gegenüber die Warnung לץ und רשע nicht zu tadeln? Es wird vielmehr dabei bleiben, dass auch diese VV. angeben, warum der Dichter sich nur an die פתאים wendet. — V. 7. לץ und רשע wie Ps. 1, 1. *Wer den Spötter zurechtweist, holt für sich selbst Schande und wer den Frevler tadelt, sein Schimpf ist's*; מומי ist nicht von לָקַח in 8^a abhängig (*Berth.* u. A.) sondern es ist Praed.: sein Schandflecken ist's, nämlich solch Unternehmen. — V. 8. *tadle nicht den Spötter, damit er dich nicht hasse* und mit Schimpf und Schande dich überhäufe 15, 12. 23, 9, vielmehr *tadle den Weisen und er wird dich lieben* 27, 6. — V. 9. *gieb dem Weisen, dem Zusammenhang gemäss, Unterweisung, wenn es sein muss, auch durch Tadel, und er wird noch weiser werden, und belehre den Gerechten, und er wird mehren Lernen* (1, 5), vgl. Mtth. 13, 12. 25, 29. Von Bedeutung ist die Nebeneinanderstellung von חכם und צדיק in 9^a u. b, was auf die ethische Bestimmtheit der חכמה weist. — V. 10 denn wahr bleibt der Satz (1, 7): *Anfang der Weisheit ist Jahve's Furcht und Erkenntniss des Heiligen* (קדשים im Plural wie אלהים 30, 3. Hos. 12, 1. *Ew.* § 172 b. *Ges.* § 108, 2 b, vgl. zu 2, 5, die alten Erklärer denken hier und 30, 3 an Heilige und an eine Erkenntniss, die den Heiligen eignet) *ist Einsicht*, woraus denn folgt, dass Spötter und Frevler, die eben nichts von Jahve wissen wollen, nimmer zur Weisheit gelangen können und dass sie zu belehren und zu tadeln eine unnütze Sache ist. LXX bieten hier noch einen Zusatz, der sich bei ihnen auch

13, 15 findet: τὸ δὲ γινῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς = יִדְעַת חֵכֶם תִּהְיֶה שְׂכָל טוֹב vgl. *Lag.* — V. 11 wollen *Zöckl. Del.* eng an V. 10 anschliessen, er begründet nach *Del.* die Ursache aus der Wirkung, aber diese Verbindung ist nur dadurch möglich, dass *Del.* einen Zwischengedanken ergänzt: „Gottesfurcht ist es, womit die Weisheit beginnt, Gotteserkenntniss worin sie vor allem besteht, denn durch sie erfüllt sich die Verheissung des Lebens, welche der Gottesfurcht u. a. m. gegeben ist“. Aber gerade dieser letzte Gedanke, durch den allein die Verbindung hergestellt wird, ist durch nichts im Text angedeutet, 3, 2. 16. 4, 10 erscheint das Leben entweder als Folge des Weisheitsbesitzes oder der Erfüllung der Gebote, nirgend aber wird in den vorhergehenden capp. der יִדְעַת diese Gabe in besonderem Sinn beigelegt, das geschieht erst 10, 27. 14, 27. 19, 23. Man wird daher besser den V. als Begründung von V. 6 ansehen, er geht nach der trennenden Zwischenbemerkung 7—10 auf V. 6 zurück; nicht unmöglich ist, dass die VV. 7—10 späterer Einschub sind, in der That wollen sich die VV. 8. 9 in diesen Zusammenhang nicht recht schicken, denn V. 6 sind ja zweifellos, wie man den Vers auch auffasst, die Unverständigen angeredet, sie sind offenbar auch in V. 11. 12 als angeredet zu denken, was soll darum V. 8 die Mahnung: weise nicht den Spötter zurecht? Auch V. 10 ist in dieser Form im Munde der Weisheit nicht ohne Bedenken. Die alten Uebersetzungen haben freilich sämmtlich diese Verse, aber daraus würde sich nur das ergeben, dass die Einfügung dieses Zusatzes eine sehr alte ist. — Zu dem Inhalt von V. 11 vgl. 3, 2. 4, 10. Zum Wechsel des Numerus V. 6 u. 11 vgl. 5, 7. 8. In 11^b ist יוֹסִיפִי nicht intrans.: *und mehren werden sich dir Jahre des Lebens*, vielmehr ist הוֹסִיפָה wie immer so auch hier trans. und das Subj. ein unbestimmtes: *und man wird dir mehren* oder *und es werden dir gemehrt Jahre des Lebens* *Ges.* § 137, 3. Ist es aber so, wie V. 11 eben gesagt, so kommt solche Weisheit dem Weisen selbst zu gut: V. 12. *wenn du weise bist, so bist du weise für dich*, zu deinem eignen Besten, *und wenn du spottest, für dich allein wirst du büssen*. Zu יִלְצָה im hypothet. Sinn vgl. *Ew.* § 357 a. *Ges.* § 126 Anm. 1. נָשָׂא נָשָׂא offenbar = עִין נָשָׂא die Sünde und ihre Strafe tragen = büssen *Ij.* 34, 31. *LXX* vgl. *Syr. Arab.* bieten hier einen Zusatz, der sehr wahrscheinlich auf ein hebräisches Wort zurückgeht, das nach *Del.* so lautete: הַנִּשְׁעָן בְּשָׂקָר יִרְעָה רִיחַ יְהוָה יִרְחַף בְּנִתְיָבוֹת שְׂדֵהוּ וְעֹיִבָר מִדָּפָר אֵין יְהוָה יִרְחַף בְּצָפְרִים עָפוֹת כִּי עֹזֵב שְׂבָרָלִי בְרָמִי וְחָפָה בְּנִתְיָבוֹת שְׂדֵהוּ וְעֹיִבָר מִדָּפָר אֵין — V. 13. *Frau Thorheit* ist, wie 7, 11 die Ehebrecherin, die gleichsam verallgemeinert in diesem Weibe wiedererscheint, *lärmend*, die stat. constr.-Verbindung אִשָּׁה בְּסִילֹת drückt Appositionsverhältniss aus vgl. *Ges.* § 116, 5 (*Del.*). 13^b sehen viele mit Septuag. *Syr. Chald.*, die bei sonst verschiedener Auffassung hierin übereinstimmen, als weiteres Prädicat an: *ist lärmend, Thorheit* = thöricht, *und ganz unwissend*, insofern sie keine יִדְעַת z. B. 10, 14 hat. Möglich aber ist es jedenfalls auch 13^b mit *Del.* als weitere Subjectsbezeichnungen anzusehen: *Frau Thorheit gebahrt sich lärmend, die Leichtfertigkeit und die nicht weiss irgend was*, in der

That empfiehlt sich diese Auffassung vor jener, die in 13^b fortgesetzte Prädikate findet, die doch im Wesentlichen mit dem Subj. כסיליה identisch sind. Auch *Ew. Kamph.* u. A. vertreten diese Erklärung von V. 13, sie unterscheiden sich nur darin von *Del.* u. A., dass sie V. 13, nicht als selbständigen Satz ansehen sondern als voraufgestellte Subjectsbezeichnung zu V. 14. Der Satz ובל וגו' umschreibt den Adjectivbegriff ganz unwissend, בל dichterisch für לא und מה wie oben V. 4 מי Pron. indef. irgend etwas vgl. 2 Sam. 18, 22. Ij. 13, 13. LXX haben statt מה in ihrem Text wohl כלמה gelesen, das *Hitz.* bevorzugt, und das dem Zusammenhang entspricht, aber doch nicht nothwendig ist (gegen *Lag.*). — V. 14. Auch dieses Weib sitzt an der Thür ihres Hauses auf einem Sessel auf den Höhen der Stadt, vgl. Jer. 3, 2. Gen. 38, 14, die Accente trennen כסס von מרומי קרת, das demnach als Acc. loci anzusehen ist und näher die Lage von ביתה bestimmt. Das Perf. zum Ausdruck dessen, was sie zu thun pflegt *Ges.* § 126, 3. *Berth. Zöckl* u. A. fanden in a u. b zwei verschiedene Ortsbestimmungen, so dass jener geradezu übers.: sie sitzt vor ihrem Hause und auf dem Throne der Höhen der Stadt, aber ein derartiges und bietet der Text nicht, nach ihm wird es immer am natürlichsten sein על כסס mit לפתח zu verbinden. — V. 15 um herbeizurufen die ruhigen Wanderer, die an keine Um- und Abwege denkend gerade machen ihre Pfade. — V. 16. Dieselben Worte, welche V. 4 stehen, werden hier in der Beschreibung des thörichten Weibes ihm in den Mund gelegt; keineswegs aber stellt auch die Thorheit eine Belehrung in Aussicht (*Berth.*), das wäre ihr ihrem innersten Wesen nach unmöglich vgl. 1, 22. Von Thoren und der Einsicht baren ist die Rede, nicht weil der Dichter damit sein eigen Urtheil einfließen lassen wollte, sondern weil sie als die noch nicht weder nach der guten noch schlechten Seite völlig Entschiedenen sich naturgemäss als Object der Werbung für Weisheit wie Thorheit ergeben, möglich auch dass die Thorheit hier in offener Frechheit nach dem Grundsatz „Gleich zu Gleich gesellt sich gern“ die Einladung ergehen lässt (*Kamph.*). — V. 17. Das bekannte: nitimur in vetitum semper cupimusque negata. Mit Unrecht wollen *Berth. Ew.* u. A. den V. als Rede des Dichters ansehen, er schliesst vielmehr gut die Aufforderung der Thorheit, mit diesem dem חסר לב offenbar zugerufenen Wort weist sie darauf hin, dass gerade der Genuss der verbotenen Frucht am süssesten sei. Bei 17^a: Gestohlenes Wasser ist süß ist nach 5, 15 ff. offenbar an den ehebrecherischen Umgang zu denken, möglich dass auch 17^b: Brot der Heimlichkeit d. i. Brot, welches weil widerrechtlich erworben סתרים aufsuchen muss, ist lieblich, denselben Sinn hat vgl. 30, 20. So von dem Weibe bethört geht der Unverständige hinein V. 18 und nicht weiss er, dass Schatten dort sind und dass in der Unterwelt Tiefen sind ihre Gäste. Erst hier tritt der Dichter redend ein. Weil nach 2, 18 ff. 5, 5. 23. 7, 27 das Weib und alle, welche Verkehr mit ihm haben, raschem Tode verfallen sind, also schon so gut wie todt sind, kann gleich gesagt werden, dass alle die dort (שם daselbst, in dem Hause des Weibes) sind, schon רפאים sind und in der Hölle sich

befinden, in diesem Haus sind nicht nur mannigfache Wege, die zur Unterwelt führen 7, 27, es ist vielmehr völlig eins mit ihr. — Auch hinter V. 18 haben LXX ein plus von mehreren Zeilen, die auf ein hebr. Original zurückgehen und nach *Del.* in diesem lauteten: *אֶף סִיר מִמָּנָה וְאֶל תַּאֲחִיר בְּמִקוֹמָהּ וְאֶל תִּשָּׂא עֵינֶיהָ אֶלֶיָּהּ כִּי בֶן תַּעֲבֹר מִיָּם זָרִים: רַחֲמָנָא מִיָּם זָרִים וְאֶל תִּשָּׂא מִמָּקוֹר זָר לְמַעַן תִּחְיֶה רַבִּים וְיִוָּסִפוּ לָהּ שָׁנוֹת חַיִּים:*

II. Cap. X — XXII, 16.

Sprüche Salomo's.

V. 1. a kehrt 15, 20 wieder. *תַּגִּיבָה*, von *יָגַב*, *Betrübniß*, nur noch 14, 13. 17, 21. Ps. 119, 28. — V. 2. Nicht nützen durch Frevel erworbene Schätze vgl. Mich. 6, 10, weil sie den Frevler nicht von dem ihm bevorstehenden raschen Tode retten können 25. 27 vgl. Ez. 7, 19. Sir. 5, 8 (10); b kehrt wieder 11, 4, vgl. 11, 19: *Gerechtigkeit ist zum Leben* 12, 28. — V. 3. *Nicht lässt hungern Jahve die Seele* (6, 30) *des Gerechten* 13, 25 vgl. Ps. 37, 25; *הֶבְרָה* die *Begierde* 11, 6 ist mit *אָהָה* *Begierde* Deut. 12, 15 etc. nicht verwandt (gegen *Berth.*). *und die Gier der Frevler stösst er zurück*, auch ihren heftigsten Hunger stillt er nicht. — V. 4. *רָשָׁע* ist wohl hier nicht wie 1 Sam. 12, 1. 4 Adject. = *רָשָׁע* 14, 20. 19, 7: *arm ist wer mit träger Faust schafft* (*Berth.* u. A.) vielmehr ist es, da man hier einen Hinweis auf das erwartet, was eintritt, 3. Perf. = *רָשָׁע* Ps. 34, 11, es ist wie *קָסָם* Hos. 10, 14. *Ew.* § 15 e geschrieben: *arm wird wer* u. s. w. Die Auffassung von *כֶּה רַמְיָהּ* kann fraglich sein, es könnte stat. constr. aber auch adjectivische Verbindung sein, denn 12, 24. 27 findet sich *רַמְיָהּ* zweifellos als Subst. und andererseits ist *כֶּה* auch sonst als Femin. gebraucht vgl. Lev. 14, 15 f., es wäre dann *רַמְיָהּ* Femin. zu einem freilich nicht vorhandenen *רַמִּי*, es entspräche *מְרַמֶּה*; die Stellen, in denen *רַמְיָהּ* sonst mit einem Substant. verbunden ist, lassen sowohl jene wie diese Auffassung zu, nur Ps. 120, 2 f. spricht dafür, dass *כֶּה רַמְיָהּ* in diesen Verbindungen eher als Adject. zu nehmen ist. *כֶּה רַמְיָהּ* ist nun aber nicht *trügerische Faust*, sofern sie die Arbeit nicht thut, welche sie thun soll (*Berth.*), sondern *schlafe* oder *lässige Hand* vgl. 2 Sam. 17, 2. 1j. 4, 3, denn beide Bedeutungen hat das Wort zweifellos und zwar ist *כֶּה רַמְיָהּ* untergeordneter Accusat. zu *עָשָׂה* Jer. 48, 10 vgl. *Ew.* §. 279 d. Weniger ansprechend ist die Erklärung von *Hitz.* u. *Del.*, welche *כֶּה רַמְיָהּ* als Obj. denken, weil ja *רַמְיָהּ* eine übliche Redensart sei Ps. 52, 4. 101, 7, aber weder dies noch das von *Hitz.* herbeigezogene *עָשָׂה דֶּרֶךְ* Jud. 17, 8 wäre unserem: *eine schlafe Hand machen* analog. *und die Hand der Fleissigen* 12, 24 *macht reich*. *הָעֲשִׂירִי* muss hier diese Bedeutung haben, da „reich werden“, was es 21, 17. 23, 4. 28, 20 heisst, nicht von der Hand gesagt

werden könnte, namentlich hier nicht, wo das Gegentheil von dem, welcher mit lässiger Hand arbeitet, ausgesagt ist. Hinter diesem Verse haben LXX ein Plus: *υἱὸς πεπαιδευμένος σοφὸς ἔσται, τῷ δὲ ἄφρονι διακόνῳ χρησεται*. Mit Recht macht *Hitz.* gegen diesen Vers geltend dass er Zusammengehöriges trennt, das wohl auch der Grund, weshalb einige Mss. den Vers bei 9, 12 bieten vgl. *Lag.* — V. 5. Zu קִיץ und קִצִּיר vgl. 6, 8; Subjecte aber sind nicht אֲנִי und נִדְמָם (*Berth. Ew.* u. A.), sondern בֶּן מְכִישׁ und בֶּן מְשַׁכִּיל, weil gewöhnlich in Nominalsätzen das Prädikat voransteht (*Del. v. Hofm.*) also: *Es sammelt im Sommer ein verständiger Sohn, in den Schlaf versunken ist in der Erndte ein schandbarer Sohn*. Meist wird בֶּן מְכִישׁ übersetzt: *ein Sohn der es schlecht macht*, eine zweifellos zulässige Uebersetzung, בְּכִישׁ ist: *schändlich handeln*, aber 19, 26 legt doch die andere ebenfalls mögliche Auffassung näher: *ein Schande machender Sohn* vgl. 14, 35. 17, 2. — V. 6 haben *Schult. Döderl. Dathe* u. A. nach LXX *Vulg.* אֲמַס als Subj. und יָפִי als Obj. angesehen, so dass zu übersetzen ist: *aber der Gottlosen Mund bedeckt Frevel*, aber gegen diese Erklärung spricht einmal V. 11, wo derselbe Halbvers sich noch einmal findet und פִּי zweifellos Subj., אֲמַס aber Obj. sein muss. *Del.* hat freilich darauf hingewiesen, dass dieselben Sprüche bisweilen im Spruchbuch etwas abgewandelt wiederkehren, aber die von ihm beigebrachten Beispiele sind doch anderer Art vgl. *Delitzsch* S. 21f. Sodann aber ergiebt die sogewonnene Uebersetzung nur einen sehr gezwungenen Sinn, nämlich entweder erklärt man: dem Frevler, der aus Hass gegen den Gerechten die allgemeine Stimme des Lobes Lügen strafen will, wird das Maul gestopft durch Vorhaltung seiner eigenen Ungerechtigkeit! (*Kamph.*), oder man versteht unter אֲמַס die von ihm ausgegangenen Gewaltthaten, die ihm durch Fluch und Verwünschung zurückgegeben werden, so dass sie zurückkehrend seinen Mund gleichsam verstopfen, zum Schweigen bringen (*Oeting. Fleisch. Del.*), in jenem wie diesem Fall immerhin eine nicht unbedenkliche Art des Ausdrucks. Bleiben wir bei der durch V. 11 angezeigten Auffassung: „und der Mund der Frevler birgt (vgl. 12, 23. 10, 14) Gewaltthat um sie nämlich bei Gelegenheit auszuüben (*Ew. Berth. Elst.* u. A.), so braucht man nicht auf die Schärfe des Gegensatzes zu verzichten (gegen *Del.*), nur wird man zu bedenken haben, dass in ^a statt des Gegensatzes zu אֲמַס, etwa צִדְקָה, gleich der Folgebegriff eingetreten ist: das, was aus des Gerechten Thun für ihn erwächst. Auch sonst finden sich ja Stellen, in denen ein ähnlicher Gegensatz wie hier vorliegt vgl. 10, 21. 31. Man hat daher auch nicht nöthig mit *Hitz.* יִפְסֶה zu lesen: *aber der Mund der Frevler wird gedeckt mit Leid*, eine schon wegen אֲמַס unzulässige Uebersetzung. Die Vermuthung, dass 6^a ursprünglich mit 31^b und 6^b mit 31^a verbunden gewesen sei (*Treitel* in *Grätz's Monatschrift* 1882 p. 426) lässt sich durch nichts erweisen, keine der alten Ueberss. spricht dafür, auch ist die Behauptung, dass der V. 6 vorliegende Parallelismus sich unter keine der in der Spruchdichtung angewandten Arten des Parallelismus bringen lasse, unrichtig vgl. das oben dargelegte. — V. 7. יִרְקֶה wird verfaulen — vgl. den Gegensatz

Ps. 72, 17, — somit überall auf kein Andenken rechnen können vgl. Ps. 9, 6. Ij. 18, 17. — V. 8. Zu a 2, 1. 7, 2. יִלְבֹּט nur hier, 10. Hos. 4, 14. *Der Thor der Lippen*, d. i. der im Gegensatz zum bedächtigen Weisen in eitlen Geschwätz sich gefallende Thor *kommt zu Fall*, *der weise des Herzens* hingegen *nimmt Gebote an*, und weil er sie annimmt, wird ihm Leben, Glück u. s. f. zu Theil 3, 1 ff. — V. 9. הִלֵּךְ vgl. הִלֵּךְ הֵם 2, 7 יִבָּע wird offenbar oder wird ertappt 12, 16; wird der *welcher krumm macht seine Wege* ertappt, so muss er Strafe erleiden wie z. B. der Ehebrecher 5, 10 ff.; *der in Lauterkeit wandelnde geht*, weil er nichts zu verheimlichen und keine Strafe zu fürchten hat, *sicher* בָּטָח. Ew. Hitz. u. A. wollten יִבָּע übers.: *er wird gewitzigt*, als wäre es Pass. zum Hiph., aber das Pass. zum Hiph. ist das Hoph. auch fehlt es durchaus an Beispielen von Verben im Niph., in welchen die causative Bedeutung des Hiph. passivisch gewendet wäre. — V. 10. *Wer mit den Augen blinzelt* 6, 13 *verursacht Kränkung* 15, 13 durch sein hinterlistiges heimliches Thun; dazu passt b bei den Septuag. u. Syr. *und wer mit Offenheit tadelt, schafft Frieden*. Aber dass unser b durch irgend ein Versehen aus 8^b hierher verschlagen ist (Berth.), ist nicht völlig sicher, möglich wäre es immerhin, dass der Text der LXX einem Späteren seine Entstehung verdankt, der sich daran stiess, dass hier die antithetische Form der andern Verse verlassen ist vgl. V. 18. Bleiben wir beim M. T., so darf man jedenfalls nicht übersetzen: *und wer thörichter Lippe, wirft sich hinein*. (Hitz.) denn נִלְבֹּט lässt sich in der Bedeut.: auf etwas *losstürmen*, *zutappen*, nicht nachweisen oder wahrscheinlich machen, vielmehr ist 10^b in demselben Sinn wie 8^b zu nehmen und zwar am besten so, dass b eine Steigerung zu a enthält: 10^a ist vom Anrichten des Verderbens, 10^b vom Stürzen in das Verderben die Rede (Kamph.). — V. 11. *Ein Born des Lebens* (13, 14. 18, 4) und zwar für Andere *ist der Mund des Gerechten*, insofern er tröstende belebende Worte spricht; b ist identisch mit 6^b, durch a wird es hier unzweifelhaft gemacht, dass הַמִּסַּח Obj. ist, also: *aber der Mund der Frevler deckt* oder *birgt Unrecht*. — V. 12. *Hass regt Zänkereien* (6, 14) *auf*, *und alle Vergehen deckt die Liebe* zu 17, 9. 1 Petr. 4, 8. Jac. 5, 20. 1 Cor. 13, 4. 7. — V. 13. *Auf den Lippen des Kundigen wird Weisheit gefunden*, vgl. Ps. 37, 30 er kommt also nicht wie der in b in Gefahr sich durch unbesonnene Reden Züchtigungen zuzuziehen, *und der Stock ist für den Rücken des Unverständigen* 26, 3. 19, 29. Unmöglich kann יִשְׁבֹּט zweites Subj. sein (Löwenst. Hitz. u. A.), freilich wird Jes. 11, 4 „das Wort“ פִּי שֶׁבֶט genannt, aber neben a wäre das hier ein geschmackloses Bild, auch weist ja גִּי הַסֵּר לֵב darauf, dass שֶׁבֶט hier nicht bildlich zu nehmen ist. — V. 14. *Weise verbergen Kenntniss*, halten damit bescheiden zurück 12, 23; מִהֶחָדָה *Einsturz* Ps. 89, 41; *der Mund des Thoren ist ein naher*, jeden Augenblick bevorstehender, sich selbst und Andern Verderben verursachender *Einsturz*, weil er mit seinen Einfällen rasch hervorplatzt. Vgl. 10, 19. 13, 3. — V. 15. *Die Habe des Reichen ist seine feste Stadt*, noch einmal 18, 11; durch seine Habe kann er sich in seiner Stellung behaupten.

und durch Geld manches Unglück abwenden Qoh. 7, 12. Sir. 40, 25f.; *Einsturz der Dürftigen ist ihre Armuth*, während, wenn sie Geld hätten, sie dem Einsturz ihrer Habe, der Zertrümmerung ihrer Verhältnisse oft genug vorbeugen könnten. Es wäre freilich auch möglich, *קִיּוֹת עוֹר* und *מִדְּחָה* vgl. Jer. 48, 39 subjectiv zu fassen: wie der Reichthum des Reichen als Fundgrube der Hülfsmittel der Grund seines Selbstvertrauens ist, so macht hingegen die Armuth muthlos (*Rosenm. Hitz. u. A.*). — V. 16. *Der Erwerb des Gerechten ist zum Leben* 11, 19, insofern dem Gerechten Dauer des Lebens gesichert ist, 2^b; *das Einkommen des Frevlers ist zur Sünde*, insofern er es in den Dienst der Sünde stellt und so Sünde auf Sünde häuft; weitere Folge der Sünde ist aber früher Tod. Absichtlich wohl dem צַדִּיק hier פַּעֲלָה, dem רָשָׁע aber תְּבוּאָה zuertheilt, denn jenes ist der Ertrag der eigenen Arbeit vgl. Lev. 19, 13, dies das Einkommen überhaupt, ohne dass es unter den Gesichtspunkt des Lohns gestellt wäre. *Hitz.* wollte תְּבוּאָה als *Büßung* fassen, so dass 16^b den Gedanken enthielte: Sein Einkommen ist dafür Busse, er gewinnt es nur dazu, um es zur Strafe seiner Sünden wieder zu verlieren, aber damit ist die Antithese mit הַיִּים aufgehoben, neben diesem Begriff kann תְּבוּאָה nichts als die zum Tode führende Sünde sein vgl. 8, 35f. Völlig unmöglich ist die Auffassung von *Umbr.*, welcher nach *Schultens* und *Arnoldi* an unserer Stelle und nur an ihr תְּבוּאָה ohne weiteres durch *Unglück* übersetzt. — V. 17. *Weg zum Leben ist es, wenn einer Zucht bewahret, wer Warnung lässt*, ihrer nicht achtet und sie fahren lässt 4, 2, *geht irre*. Von מִתְּקָה aus, das *Berth. Zöckl. u. A.* causativ fassten: *er leitet irre*, erklärten sie אִרְיָה לַחַיִּים: *er ist ein Weg zum Leben*, weil er nicht irre leitet, sondern zum Leben hinführt, aber מִתְּקָה kann auch anders gefasst werden, ja da man betreffs dessen, welcher alle Warnungen in den Wind schlägt, nicht eine Aussage darüber erwartet, welches Verderben er andern sondern sich selbst bereitet, so ist מִתְּקָה vielmehr *er geht irre* wie auch die Verss. es aufgefasst haben, das Hiph. bietet keine Schwierigkeit, es bezeichnet ja öfter das Eintreten des durch Qal bezeichneten Zustandes oder der durch diese Conjug. ausgedrückten Handlung, demnach ist הִתְקָה das Irregehen ausüben vgl. *Ew.* § 122 c. *Ges.* § 53, 2. Demnach kann auch der Sinn von 17^a nur sein: auf dem Weg zum Leben ist, wer Zucht bewahret, was wir in der Uebersetzung am besten so wiedergeben: *Weg zum Leben ist es, wenn einer Zucht bewahrt* vgl. 18, 18. 20, 25 (*C. B. Mich. Kamph. Umbr. Del.*). *Ew.*'s Auffassung von אִרְיָה לַחַיִּים *ein Wanderer zum Leben* nach Ij. 6, 19. 31, 32 und 2 Sam. 12, 4 (הַלֵּךְ) ist neben dem in den Provv. so häufig sich findenden אִרְיָה לַחַיִּים nicht wahrscheinlich. *Hitz.*'s Correctur מִתְּקָה ist nach Obigem unnöthig. Für unsere Auffassung des Verses spricht auch 15, 10. — V. 18. *Wer Hass birgt*, ihn heimlich hegt, *ist trügerische Lippen* 12, 19. 22 = ist ein Mann trügerischer Lippen, vgl. 26, 24, *wer Verläumdung ausspricht, ist ein Thor*; der eine ist ein „Lügenmaul“, der andere ein Thor. *Ewald* will nach LXX ändern שֶׁפִּתִּי צַדִּיק *den Hass verbergen des Gerechten Lippen*, aber weder lässt sich זִנְיָה פֶּה in dieser Bedeutung der LXX: καλύπτουσιν ἔχθραν

wahrscheinlich machen, da es an כָּסֶה בְּשֵׁעַ 17, 9 vgl. 10, 12 keine Parallele hat, noch ist die Conject. wirklich durch LXX sicher begründet, keine der alten Uebers. hat etwas anderes an Stelle von שָׁקֵר gelesen: Syr. ܠܚܕܐ (Trg. דִּשְׁקִירָא) Aqu. Theod. ψεύδους, Symm. ἄδικα, man hat daher mit Recht vermuthet, dass δικαία der LXX verderbt sei, vielleicht aus ἄδικα (*Grabe*), wahrscheinlicher aus δόλια vgl. Lag. Hitz.'s Conject. hat keinen Vertheidiger gefunden, er will קָשֶׁר u. שָׁקֵר lesen und übersetzt: *wer den Hass verbirgt, Lippen straff*, d. h. der hat straffe Lippen, eine Formel, die nach Hitz. vermuthlich der gewöhnlichen Umgangssprache angehört und mit der jedenfalls Niemand ohne Hitz.'s Erläuterung einen Sinn verbinden kann. — V. 19. Berth. übers.: *Durch vieles Reden schwindet nicht das Vergehen* d. h. das viele Reden hilft dem, der das Unrecht begangen hat, nicht, aber 19^b legt eine andere sprachlich völlig gesicherte Auffassung nahe, הִדַּל hat nämlich zweifellos die Bedeut.: *ausbleiben, fehlen* vgl. Deut. 15, 11. Ij. 14, 7, man wird desshalb richtiger übersetzen: *Bei vielen Worten bleibt Vergehung nicht aus* Qoh. 5, 1. 2; Chr. B. Mich. erinnert an den Spruch: כל המרבה דברים מביא חטא Pirke Aboth I, 17. *Wer aber seine Lippen an sich hält* 13, 3. 17, 27 *ist klug oder handelt klug*, denn beide Bedeutungen vereinigt השכיל in sich. — V. 20. בְּמִנְעַט gleich *geringem* d. i. von geringstem Werthe, im Gegensatze zu dem *ausgewählten Silber* 8, 19. — V. 21. יִרְעוּ *werden viele weiden*, denn der Gerechte kann während seines langen Lebens viele leiten und unterweisen; zum Plur. Masc. vgl. zu 5, 2. *aber Thoren sterben durch Mangel an Verstand.* Chr. B. Mich. Berth. u. A.: *durch einen Unverständigen*, so dass also der Gedanke wäre: wie die Lippen des Gerechten über viele Segen bringen, so zieht der Unverständige viele in das Verderben, aber mit Recht haben die verss. und meisten Exegeten diese Erklärung verworfen, denn der Thor bedarf zur Erfüllung seines Geschickes nicht noch eines Unverständigen, sein Geschick vollzieht sich von selbst mit innerer Nothwendigkeit. Freilich wird man הָסֵר nicht als Verbindungsform zu הָסֵר stellen, sondern vielmehr als Inf. betrachten vgl. 6, 10. 16, 19. 21, 4 Ew. § 238 a, der Gedanke ist demnach: die Gerechten erlangen nicht nur für sich selbst das Leben im vollen Sinn, sondern werden auch andern Führer zu wahren Glück, die Thoren dagegen finden eben durch ihre Thorheit den Untergang vgl. 5, 23. Ij. 4, 21. — V. 22. *Der Segen Jahvè's der macht reich, und nichts thut eigene Mühe neben ihm hinzu* d. h. eigene Mühe kommt nicht neben Gottes Segen als wirkende Ursache in Betracht oder sie bringt nichts hinzu, was dem vom Segen Gottes Gewirkten an die Seite treten könnte, er ist eben Alles in Allem Ps. 127, 1. 2. Unrichtig haben Umbr. Berth. Elst. u. A. ^b übers.: *und nicht mehrt er Kummer mit ihm zugleich* d. h. er fügt nicht Schmerz hinzu, aber weder ist der Gedanke ansprechend, noch der Ausdruck ohne Bedenken, man müsste in diesem Fall doch עליה erwarten vgl. Jer. 45, 3. Zu הָיָא, welches mit Nachdruck das Subj. heraushebt vgl. zu Ew. § 309 a. — V. 23. כְּשִׁחֻק gleich *einem Scherze* d. i. wie eine leichte spielend

ihm von der Hand gehende Sache ist *dem Thoren schändliches Thun*. 23^b übersetzten *Berth. u. A. und Weisheit ist dem verständigen Mann*, die Verbindung mit ^a wird so hergestellt: eben diese Weisheit wirkt bei dem Verständigen dahin, dass er schändliches Thun für keinen Scherz hält. Aber gerade dieser zweite Gedanke, auf den alles ankommt, ist im Text nicht angedeutet und statt dessen findet sich der selbstverständliche und darum nichtssagende Gedanke, dass der Verständige weise ist. Es wird sich demnach empfehlen, aus ^a כְּשֹׁחֵק zu ergänzen: wie der Thor das Ueben des Frevels nur als ein Spiel betrachtet, so andererseits der Verständige die Weisheit, spielend leicht ohne Mühe geht sie ihm von der Hand wie dem Thoren der Frevel vgl. 21, 15. *Hitz. u. A.* wollten vor חֲכָמָה aus ^a auch עֲשׂוּת ergänzen, aber das ist unnöthig, die Weisheit ist ja nicht eine ruhende Eigenschaft, sie zeigt sich in der mit der Gottesfurcht gepartten Ausübung des Guten, wie in den vorhergehenden capp. oft genug dargelegt und Ij. 28, 28 auf einen kurzen Ausdruck gebracht ist. Zu שֹׁחֵק als Bild für das mühelose Schaffen vgl. dasselbe Wort im Munde der Weisheit 8, 30 f. — V. 24 zu ^a: *Das Grauen des Frevlers das wird über ihn kommen* vgl. 11, 27; יִיִּא hebt das vorausgestellte Subj. hervor wie V. 22. In ^b wollten *Berth. u. A.* zu יְיָ Jahve als Subj. ergänzen, aber man sieht nicht ein, warum der Dichter, wenn er dies Subj. beabsichtigt, es auszudrücken unterlassen hätte. *Syr. (Trg.) Hier.* haben das Verb. passivisch übersetzt, sie scheinen also יִיִּא gelesen zu haben, diese Vocalisation wäre zulässig, aber auch mit dem vorliegenden Text kommt man aus, entweder fasst man יִיִּא als *man giebt* nach der bekannten Erkl.: יִיִּא scil. הַיִּיִּא oder man übersetzt das verb. impersonell: es giebt vgl. 13, 10. Ij. 37, 10. *Ew.* § 295 d. Die Erklärung *Ew.*'s ist wenig wahrscheinlich, er will יִיִּא als Adj. von der Wurzel יִיִּא, wovon יִיִּא, ansehen *Ew.* § 155 c, er übers. demgemäss: *doch der Gerechten Sehnsucht ist stets grün*, aber hier legt יִיִּא doch offenbar die Ableitung des יִיִּא von יִיִּא näher. — V. 25. Der Vergleich in ^a *wie die Windsbraut vorbeifährt* würde auf die Schnelligkeit, mit welcher der Sünder durch das Gericht Gottes fortgerafft wird Jes. 17, 13. Ij. 21, 18, sich beziehen. Besser aber nimmt man des zweiten Gliedes wegen mit *Ewald* בָּ von der Zeit und סוּפָה für eine Bezeichnung des wie Sturm einherfahrenden Gerichts: *wann daherkommt* (1, 27. Jes. 28, 18f.) *die Windsbraut, so ist der Frevler nicht mehr, aber der Gerechte ist eine ewige Gründung*; zu ^b vgl. V. 30. Ps. 91. 125, 1. — V. 26. Den Plural לְשֹׁמְרֵי־הַיִּיִּא bezieht man nach 25, 13, vgl. 22, 21, passend auf den Plur. אֱלֹהִים Herrschaft = Herr, also *seinem* entsendenden Herrn = *Entsender* vgl. *Ew.* § 178 b. *Ges.* § 108, 2b; zum Inhalte 19, 24. 22, 13. — V. 27. Zu ^a 14, 27. 3, 2. 9, 11. תִּקְצֹרֶנָּה st. תִּקְצֹרֶנָּה, da es abzuleiten vom intrans. קָצַר vgl. *Ges.* § 47, 3 Anm. 2. — V. 28. *Die Hoffnung der Gerechten ist Freude*, weil sie erfüllt wird und ihre Erfüllung Freude bringt. Zu ^b 11, 7. Ps. 112, 10. Ij. 8, 13. — V. 29. קִרְיַת עֵינִי vgl. V. 15. *Eine Festung ist der Unschuld Jahve's Gang*, weil sie durch Jahve's Weltregierung geschützt wird und die Unschuldigen durch seine Gerichte gegen die

Angriffe der Schlechten sicher gestellt werden; den Schlechten bringen eben diese Gerichte die מִהֲרָה V. 15. Vgl. 21, 15. In ^a übersetzen sämmtliche alte verss., als hätten sie לָקָם gelesen, wodurch allerdings ein genauerer Parallelismus zu ^b gewonnen wird. Die Uebers. von *Umbr. Elst. u. A.: Eine Veste ist dem Unbescholtenen Jahve* würde doch um Missverständnissen vorzubeugen, erfordern: מִעֲזוֹ יְיָ לָחֶם דֶּרֶךְ. — V. 30. Zu ^a 11, 5. 12, 3. 21. 24, 16. Ps. 10, 6; zu ^b s. 2, 21. — V. 31. *Der Mund des Gerechten sprosst Weisheit* vgl. Jes. 57, 19. Ps. 37, 30 und wird deshalb, wie aus ^b zu ergänzen ist, nicht wie die לְשׁוֹן תְּהַפְּכוּת *die Zunge der Verkehrtheit* 8, 13, d. i. die Zunge, die nur Verkehrtes vorbringt, vernichtet. Zu נִיב mit dem Accus. vgl. *Ew.* § 281 b. *Ges.* § 138, 3. — V. 32. *Des Gerechten Lippen kennen Wohlgefallen* (16, 13), sie wissen zu reden, was Gott und Menschen wohlgefällig ist vgl. 11, 27. 14, 9. Wäre nur an Gottes Wohlgefallen zu denken (*Kamph. u. A.*), so erwartete man eine nähere Bestimmung von רִצֵּין wie 11, 1. 12, 22. 15, 8; *der Mund der Frevler ist Verkehrtheit*. Eine Ergänzung von יִדְעִין aus ^a ist unnöthig, ^b ist Nominalsatz, der den Gegensatz zu ^a auf den schärfsten Ausdruck bringt. *Hitz.* wollte statt יִדְעִין mit Rücksicht auf die Uebers. der LXX ἀποστράζει lesen רִבְעִין, zugleich vertauschte er, um einen schärferen Gegensatz zu gewinnen, die beiden letzten Versglieder von V. 31 und 32 also: 31^a. 32^b; 32^a. 31^b, aber jene Conject. ist unnöthig und hat in der Uebers. der LXX keinen sichern Grund, da ihr ἀποστράζει wahrscheinlich aus ἐπίστραται, das auch einige Handschriften bieten, verderbt ist vgl. *Lag.* Nicht minder überflüssig ist die Umstellung, da auch der M. T. eine treffende Antithese in V. 31. 32 zum Ausdruck bringt, V. 31^b weist nur, statt לְשׁוֹן תְּהַפְּכוּת ihrer Wirksamkeit nach zu characterisiren, was eigentlich schon durch diesen Ausdruck geschehen war, sofort auf das Geschick derselben hin.

Cap. 11. V. 1. Zu ^a 20, 23. *Ein vollständiger Stein* ist voll Gewicht, vgl. 16, 11. 20, 10. Mich. 6, 11. — V. 2. *Kommt Uebermuth, so kommt auch Schande*, 16, 18. 18, 12 erst Uebermuth dann Schande eig. gekommen war Uebermuth, da kam Schande, das Perf. mit folg. Impf. c. Waw cons. zum Ausdruck der sofort eintretenden Folge; zum Perf. vgl. *Ew.* § 135 b; *und bei Bescheidenen* 13, 10. Mich. 6, 8 *ist Weisheit*, die Weisheit, welche כְּבוֹד, das Gegentheil von קָלִיִּן, verleiht 8, 18. 3, 16. — V. 3. Dem Imperf. רָחֵם muss in ^b ein Imperf. entsprechen, daher ist mit dem Qri רָשָׁע zu lesen vgl. Jer. 5, 6, von der Wurzel רָשָׁע; סָלַח, nur hier und 15, 4 vgl. das Verbum סָלַח Ex. 23, 8: *Verkehrtheit*; diese Verkehrtheit der Treulosen *vernichtet* sie, denn „Untreue schlägt ihren eignen Herrn“, während die תָּמָה der Gerechten diese *leitet* wie ein guter Hirt die Heerde. — V. 4. יוֹם עֲבָרָה *am Tage des göttlichen Zorns* Ez. 7, 19. Zeph. 1, 18. Zu ^a 10, 2, wo auch unser ^b schon vorgekommen ist. 3^b. 4 fehlt in LXX, statt dessen haben sie 10^b. — V. 5. *Die Gerechtigkeit des Redlichen macht gerade oder eben seinen Weg* vgl. 3, 6, und schützt ihn so vor der Gefahr des Fallens, die hingegen die רָשָׁע so nahe legt, dass der *Frevler* ihr nicht entgeht. — V. 6. *Und durch die Gier* 10, 3

der Treulosen werden sie, die Treulosen, gefangen; die הַיָּדָה verleitet sie zu Sünden vgl. Mich. 7, 3, die Sünden fangen den Frevler s. zu c. 5, 22, zur Constr. von ב vgl. Gen. 9, 6. Ps. 32, 6. *Ew.* § 303 b. — V. 7. אֵינִים will *Ewald* nach Hos. 9, 4 von *Schmerzen* verstehen: *und Schmerzensharren ist verloren*, während *Berth.* es, wie einst *Hitz.* jenes אֵינִים Hos. 9, 4, als Partic. von אִין = chald. אַן oder auch von אַן in der Bedeutung von אַנְשִׁים nehmen wollte (*Vulg.* expectatio sollicitorum). Aber keine dieser Auffassungen genügt. Weder lässt sich אֵינִים als Part. nachweisen, noch ist der so gewonnene Sinn genügend, denn während 7^a תָּקִידָה sich offenbar auf den Besitz und Genuss bezieht, dem der Frevler alles auch sein Gewissen opfert, um schliesslich im Tode die Erfahrung zu machen, dass alles, was er gehofft und erstrebt hat, nichtig ist, will *Berth.* 7^b הוֹדֵלָה אֵינִים die *Hoffnung der Bekümmerten* von der auf Heilung, welche nach 6, 15 dem kranken Sünder nicht zu theil wird, verstehen: weder die eigenthümliche Bezeichnung der Frevler als Bekümmerte noch das parallele Glied machen diese Auffassung wahrscheinlich. Vielmehr lässt sich אֵינִים entweder als Plur. zu אַן ansehen und zwar dient die Pluralendung zur Bezeichnung des Abstr., also: „und ruchlose Erwartung ist vernichtet“ (*Hitz.*) oder man nimmt אֵינִים als Plur. zu אִין eig.: die Kraftfülle = die Kraftvollen, so *Del.*, der hier den Gedanken gewinnt, dass es mit der Erwartung solcher, welche sich in voller Kraft befinden und darauf ihre Aussichten bauen, plötzlich aus ist, in beiden Fällen ergänzen sich a u. b. Gegen jene Auffassung hat *Del.* freilich geltend gemacht, dass sich der Plur. von אַן im ethischen Sinne nicht finde, aber dasselbe gilt auch von dieser: אֵינִים Kraftfülle = Kraftvolle lässt sich gleichfalls nicht nachweisen. Letztere Bedeutung ist jedenfalls nicht gesicherter, als die von *Del.* beanstandete Auffassung von LXX *Syr.* (*Trg.*), welche אֵינִים wie *Hitz.* als Plur. zu אַן und wie *Del.* pro concr. nahmen = אַנְשִׁי אַן . Der Text der LXX in a: $\text{τελευτήσαντος δὲ ἀνδρὸς δικαίου οὐκ ὀλλυται ἐλπίς}$ beruht wohl auf Correctur, hervorgegangen aus dem Bestreben, die hier vermisste Antithese zu gewinnen. — V. 8. Da kam der Frevler an seine Stelle in die Bedrängniss, צָרָה , hinein 21, 18. — V. 9. Der Singul. רֵעֵהוּ steht ganz allgemein von jedem Nächsten, daher kann sich der Plur. in b יְהִלְצוּ auf diesen Sing. beziehen: *durch den Mund* d. i. durch verkehrtes und falsches Reden 12, 6. 14, 3 *richtet ein Ruchloser seinen Nächsten* (= seine Nächsten) *zu Grunde*, und durch die Erkenntniss, welche sich in einsichtsvollen Reden offenbart, werden die Gerechten gerettet. צְדִיקִים ist nicht von רֵעֵהוּ abhängiger Genit. (*Berth.*) sondern wie aus a hervorgeht, Subj. *Hitz.* wollte mit Rücksicht auf LXX: $\text{ἐν στόματι ἀσεβῶν παγίς}$ in a lesen: $\text{בְּפִי הַנֶּקֶה מִשְׁחָת}$ vgl. Jer. 5, 26 und für b vermuthete er aus V. 10 folgenden Text: $\text{וּבְרֵעֵה צְדִיקִים יִעֲלָצוּ}$: *Im Munde des Heuchlers liegt eine Falle seinem Nächsten, und ob dem Unglück der Gerechten frohlocken sie*, aber die Aenderung ist unnöthig, um so mehr, da der M. T. in a u. b von sämmtlichen verss. ausser jener Abweichung der LXX in a geboten wird. — V. 10. Der Gegensatz von a und b beruht auf den Infinit.: בְּשִׁב wenn es gutgeht, und בְּאִבָּר

wenn untergeht. Vgl. 29, 2. LXX bieten nur *b* aber an anderer Stelle vgl. zu V. 4, die Hälfte von 10^a צדיקים בטוב ziehen sie mit der Hälfte von 11^a zusammen: תריום קרת vgl. Lag. — V. 11 sagt uns, wesshalb V. 10 sowohl das eine als auch das andere Mal gejubelt wird. Wegen תהרים ist תריום weniger: *sie steht erhaben da als sie kommt empor*, nimmt an Wohlstand und Ansehen zu vgl. den Gegens. נפל V. 14. Zum Inhalt vgl. 14, 34. 28, 12. Characteristisch für die von Hitz. öfter geübte Kritik ist sein Nachweis, dass V. 10 ein späterer Einschub ist. Dass die beiden ersten Gll. in V. 10. 11 parallel laufen, hätte zunächst nichts auf sich, nur werfe קרת hinter קריה einen falschen Schein, als wären das zweierlei Dinge, und weil derselbe falsch, führe er auf Zweiheit des Schreibers. Nun würde allerdings sich V. 10 an 9^b eng anschliessen, jedoch konnte er auch von einem Späteren dergestalt angelehnt werden! — V. 12. Durch das *Schweigen* in *b* wird בוי verachten in *a* dahin bestimmt, dass es auf verächtliches Reden bezogen werden muss: *wer verachtet in seinen Reden seinen Nächsten ist unverständlich, und der einsichtige Mann schweigt lieber als dass er verächtlich redet*, er weiss, dass hochmüthiges Aburtheilen nur Schaden anrichtet, ja dass ihm zum untrüglichen Urtheil über den Nächsten die Möglichkeit fehlt. Vgl. zu 14, 21. — V. 13. In רכל liegt zunächst der Begriff des Umhergehens um zu schwatzen, רכלי daher Schwätzer, dann Verläumder. *Wer als Schwätzer umhergeht* Lev. 19, 10. Jer. 9, 3 verräth Geheimniss, 20, 19; dem רכלי steht gegenüber der נאמן ריה, der welcher sicheren Geistes ist und weiss, was er sagt und thut, dem man also trauen kann. Sir. 27, 16 ff. — V. 14. *Wenn keine Lenkung 1, 5 da ist, fällt d. i. sinkt* vgl. den Gegens. V. 11, *das Volk und Rettung ist durch viele Berather*, 15, 22. 24, 6; zu רב ייעץ vgl. Ew. § 278 a. — V. 15 wollte Berth. übers. *ein Böser zeigt sich als Böser, wenn man vertritt durch Bürgschaft Fremden*, aber diese Auffass. ist unmöglich, weder kann das Subj. in ערב ein anderes sein als in ירוע, noch lässt ירוע diese Uebersetzung zu, sie erforderte das Hithp., vielmehr ist mit Umbr. und den meisten zu übersetzen: *übel, übel ergeht es einem, wann er für einen Andern sich verbürgt hat*; freilich ist רע nicht Infin. Qal, denn dann könnte es seiner Form nach nur Inf. constr. sein, hier wäre aber der Inf. absol. nothwendig, sondern רע ist im Accus. zu denkendes Adject., das hier zur Verstärkung des Verbalbegriffs hinzugefügt ist, ירוע ist Impf. Niph. nicht von רוע, welches verbum sich sonst nicht findet, sondern von רעע, in der ersten Silbe ist Ersatzdehnung eingetreten, in der zweiten ist die Wurzel nach Analogie von ע"ר behandelt, was sich ja auch sonst bei ע"ר nachweisen lässt vgl. Ges. § 67 Anm. 5. Ew. § 146 b. Ueber יר vgl. zu 6, 1. Berth. stiess sich daran, dass dem ירוע das Subj. fehlt, das aus dem Folgenden zu ergänzen schwierig bleibt. Dagegen bemerken Kamph. Del. u. A. dass der Spruch eben so gefasst ist, als ob er eine bestimmte Person vor Augen hätte; *und wer hasst Bürgschaft leistende* (sich durch Handschlag verpflichtende 6, 1 vgl. 17, 18), vor der Gemeinschaft mit ihnen sich scheut vgl. 22, 26. 22, 20 und deshalb keine Bürgschaft leistet, *ist sicher*, weil

er grausame Behandlung von Seiten dessen, dem Bürgschaft geleistet ist, nicht zu fürchten hat. Zu שָׂנֵא vgl. Gen. 29, 33. Mal. 1, 3. So der Chald. in seiner umschreibenden Uebers.; ähnlich *Vulg.* Die Annahme dass תַּקְעִים hier Abstr. sei = *Bürgschaft, Handgelöbniss* ist nicht nothwendig, der Sinn bleibt bei jener wie dieser Auffassung derselbe. Vgl. zu 6, 1—4. — V. 16 ist nicht zu übers.: *ein anmuthiges Weib hält fest Würde, und Mächtige halten fest Reichthum* (*Berth. ähnl. Zöckl.*), denn תָּמַךְ hat hier offenbar die Bedeutung: *erlangen* vgl. 29, 23 also: *ein anmuthiges Weib erlangt Ehre und Gewaltthätige* vgl. Jes. 49, 25 *erlangen Reichthum*. Statt וַיַּרְצִים wollte *Ew.* nach LXX lesen וַיַּחֲרִצִים, doch ist diese Conject. unnöthig, denn offenbar stehen עֲרִיצִים, welche durch rohe Gewalt Reichthum erlangen, und אִשָּׁה הֵךְ welche durch die Lieblichkeit ihrer Erscheinung und ihres Wesens alle überwindet und so Ehre und damit ein grösseres Gut als Reichthum vgl. 22, 1 bei allen erlangt, mit einander im Gegensatz (*Del.*); liest man הֲרִיצִים so geht dieser Gegensatz verloren, desshalb hat sich auch *Hitz.* veranlasst gesehen, statt אִשָּׁה הֵךְ, das von allen verss. bezeugt wird, אִשָּׁה הֵיל zu lesen. LXX ebenso *Syr.* schoben zwischen 16^a u. ^b zwei Zeilen ein: θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνή μισοῦσα δίκαια, πλούτου ὀκνητοὶ ἐνδεεῖς γίνονται, ausserdem haben sie in 16^a noch ein ἄνδρῳ. *Ew. Hitz. Zöckl. Berth.* u. A. sehen diesen Text als den ursprünglicheren an, aber das ist fraglich, mit Recht macht *Del.* auf den selbstverständlichen und darum nichtssagenden Satz aufmerksam: *Saumselige werden des Reichthums ermangeln*, während der erste Theil nach *Del.* auf ein hebr. Original zurückgeht: וְכִסֵּף קָלִוִן אִשָּׁה שֹׂנְאָת יִשְׂרָאֵל. — V. 17 übersetzen *Berth.* u. A.: *Wer wohlthut seiner Seele, für sich sorgt, ist ein gütiger Mann, und wer sein Fleisch betrübt*, in der Weise wie Sir. 14, 3 ff. beschrieben wird, *ist ein grausamer*, vgl. Sir. 14, 5, d. h. wie man gegen sich selbst handelt, werde man auch gegen Andere handeln. Aber dieser Gedanke entspricht keineswegs der Wirklichkeit, vielmehr tritt meist das Gegentheil ein: wer gegen sich nachsichtig, ist gegen Andere streng und umgekehrt. Diese Auffassung unsers V. ist aber auch gar nicht nothwendig, nicht Präd. sondern Subj. sind אִישׁ חֶסֶד und אֲכֹרִי, also: *Seiner eignen Seele thut Gutes der Liebreiche und sein eigen Fleisch betrübt der Unbarmherzige*. Zu נָמַל scil. שׂוֹב vgl. 31, 12. Der Gedanke ist nicht der, dass der Liebreiche das beseligende Gefühl innerer Befriedigung hat, während ein von Hass und Zorn regierter Mensch sich auch durch Zerrüttung seiner Gesundheit das Leben verbittert (*Kamph.*), das Letztere trifft ja nicht einmal immer zu, höchstens könnte man sagen, dass „die Gesinnung des Hasses das Herz des Hassenden des wahren Lebensquells beraubt“ (*Elst.*), aber bei diesem Sinn wäre für שָׂנֵא ein anderes Wort erforderlich, vielmehr ist offenbar an das göttliche Gericht zu denken, durch das Liebe und Hass gegen Andere auf das Haupt der Urheber zurückfallen. — V. 18. *Der trügerische Lohn* ist der, welcher seinem Erwerber nicht zu gute kommt; vgl. 10, 2. 16. *Wer Gerechtigkeit aussäet* vgl. Hos. 10, 12 erwirbt *wahrhaftigen Gewinn*, insofern der Gerechte lange lebt und sich seines Gewinnes freuen

kann. — V. 19 ist nicht mit *Graec. Ven. Berth.* u. A. an den vorhergehenden Vers anzuschliessen: *so ist Gerechtigkeit zum Leben*, denn in unsern capp. bilden die einzelnen Verse einen in sich abgeschlossenen Gedanken. Möglich dass das LXX und *Syr.* zu ihrer Uebersetzung, welche בן voraussetzt, veranlasst hat, schwerlich ist das ursprünglich, wenigstens findet sich sonst diese Verbindung nie, das *Trg.* hat jedenfalls unsern Text gehabt, wenn auch seine Auffassung unmöglich ist. Entweder ist בן hier adjectivisch gedacht, nur darf man nicht übersetzen: *wer festhält an Gerechtigkeit* (Zöckl.) denn diese Bedeutung hat das Wort nicht, vielmehr ist es *gerade, aufrichtig, redlich* also: *wer redlich von Gerechtigkeit ist, ist es zum Leben* (*Ew.* u. A.) צדקה ist also ein dem בן untergeordneter Accusativ. Für diese Erklärung lässt sich das parallele מידה geltend machen, was eine persönliche Fassung des בן nahe zu legen scheint. Oder man könnte בן als Substant. fassen, wobei an גִּישׁוֹתַי בֵּן, דְּבַר בֵּן, לֹא בֵן zu erinnern wäre. Jedoch wird man weder mit *Coccej.* Rectum justitiae noch mit *Schult.* Firmum rigoris recti i. e. justitiae erklären dürfen, beides giebt keinen befriedigenden Sinn, vielmehr ist mit *Del.*, welcher an *Raschi's* צדקה של צדקה erinnert, an die Rechtbeschaffenheit der Gerechtigkeit zu denken d. h. „an die Echtheit oder echte Erweisung der Gerechtigkeit, welche nicht bloß Schein ohne Wesen ist“. Beide Auffassungen sind insofern nicht ohne Bedenken, als sie von einer gewissen Tautologie nicht freizusprechen sind — was *Del.* freilich nur von der ersten gelten lassen will — dennoch sind sie empfehlenswerther als *Hitz.'s* Conjectur, der צדקה lesen will: *wie ein Panier ist Rechtbeschaffenheit zum Leben* d. h. wie ein Leitstern, schon *Böttch.* hat dagegen geltend gemacht, dass צדקה kein mitgehendes, vorangetragenes sondern stehen bleibendes Zeichen ist, daher auch bildlich sonst ganz anders angewandt wird vgl. Num. 26, 10. Jes. 11, 10. 30, 17. Zu ל um das Ziel anzuzeigen, zu dem etwas führen muss vgl. 19, 23. — V. 20. Zu ^a vgl. 17, 20. Zu ^b 2, 21. — V. 21. יד יד wird sehr verschieden gedeutet: *Hand gegen Hand* soll ohne weiteres gewaltsames Handeln gegen den Nächsten sein vgl. LXX *Syr.* (*Trg.*), aber abgesehen von allem andern scheitert diese Erklärung schon daran, dass sie יד יד erfordern würde; oder *von einer Hand zu der andern* soll sein: *Generationen hindurch* wird nicht unschuldig erklärt der Böse (*Schult.* ähnl. *Ges.* u. A.). Richtiger denken *Ew.* u. die meisten neueren, da man nicht begriffe, warum der Dichter für einen derartigen Begriff, der auf mannigfache Weise auszudrücken war, eine so absonderliche Redensart gewählt, an eine Formel der Versicherung: Hand an Hand! = die Hand darauf, wahrlich, in der That passt hier und 16, 5 solche Versicherung sehr gut: *wahrlich, nicht wird ungestraft bleiben der Böse*. In 21^b finden *Berth.* u. A. eine Steigerung: „hingegen wird nicht nur der Gerechte sondern auch die Nachkommen der Gerechten gerettet“. Diese Auffassung ist nicht nothwendig, ja neben der feierlichen Versicherung in ^a nicht einmal empfehlenswerth, man wird vielmehr besser thun, wenn man das stat. constr.-Verhältniss als Umschreibung einer Apposition ansieht: ein יד יד d. i. eine Gemeinschaft,

vgl. das ähnliche *דור* Ps. 24, 6. 112, 2, welche *צדיקים* sind wie Jes. 65, 23. — V. 22. *טעם* Geschmack, übertragen auf das intellectuelle und ethische Gebiet: die Fähigkeit das Richtige und Schickliche zu erkennen, so dass also *סרת טעם* vgl. *Ew.* § 288 c nicht nur ein geistig beschränktes sondern auch in ethischer Beziehung bedenkliches Weib bezeichnet. Ein solches, das alles Urtheils und Schicklichkeitsgefühls bar ist, nimmt sich bei all ihrer Schönheit nicht anders aus als ein Schwein mit dem goldenen Ring in seiner Nase. — V. 23. *Das Begehren der Gerechten ist nur Gutes* und darum fällt es ihnen schliesslich zu, *das Hoffen der Frevler ist Zorngericht* d. i. ein Gegenstand des göttlichen Zorngerichts, welches sie schliesslich trifft. Zu *עברה* vgl. V. 4; zu V. 23 überhaupt vgl. 10, 28. Mit Rücksicht auf den in der That nicht unbedenklichen Ausdruck in *b*, sowie auf das indeterminirte *עברה*, das an *ביום עברה* keine volle Analogie hat, da hier *עברה* durch den Zusammenhang seine Bestimmung empfängt, hat *Del.* eine andere Erklärung vorgeschlagen: *der Gerechten Begehren ist nichts als gutes, der Gottlosen Hoffen ist Vermessenheit* d. h. „das Begehren der Gerechten ist nur auf Gutes und also ein erreichbares weil gottgefälliges Ziel gerichtet, wogegen das Hoffen der Gottlosen nur in Eingebungen ihres Uebermuthes besteht“. Zu *עברה* in diesem Sinn vgl. 21, 24. Jes. 16, 6. — V. 24. *Es giebt welche reichlich geben und hinzugefügt wird noch*, und doch werden sie immer reicher. *פיר* ist von *Berth.* übers.: verschwenden, aber dadurch würde ja dieser Vers einen ganz schiefen Sinn empfangen, vielmehr ist das Wort hier wie Ps. 112, 9 = *reichlich geben*. Für diese Auffassung spricht ja auch V. 25, der zwar nicht formell aber doch der Sache nach die Begründung für 24^a giebt. In 24^b kann *מִיָּשָׁר* nicht übersetzt werden: *mehr als billig* (*Cocc. Kamph.* u. A.), denn *השך* wird gewöhnlich mit *מן* des Obj. verbunden. Desshalb übersetzten *Berth. Zöckl.* u. A.: *es giebt solche die zurückhalten vom Reichthum*, aber in dieser Bedeutung lässt sich das Wort im Hebr. nicht nachweisen, das hat dafür andere Ausdrücke, vielmehr ist mit *Del.* *יָשָׁר* nach Ij. 33, 23 zu fassen: *Gebühr*, freilich nicht: wer zurückhält, was er sich schuldig ist und also sich gönnen sollte (*Del.*), sondern *יָשָׁר* bezeichnet, was ihm wie andern gebührt, wer das zurückhält, thut es nur zum Mangel. — V. 25. *Die Seele des Segens*, d. i. die Seele, welche gern anderen mittheilt und für sie zum Segen wird, *wird wohlgenährt*; *הִרְשָׁן* vgl. 13, 4. 28, 25; 22, 9. *Wer benetzt, Andere erquickt, der wird selbst benetzt*; *יִרְאָה* ist Imperf. Hoph., nicht von *ירא* wie ältere Erklärer wollen, sondern von *רָאָה* = *רָאָה* *Ew.* § 131 f. 142 c. *Ges.* § 69 Anm. 7 vgl. Lev. 4, 23. 28. Dass neben *מִרְאָה* von *ראה* die ähnliche Wurzel *רא* gebraucht wird, ist nicht auffallend. *Del.* vermuthet, dass die Form per metathesin aus *רָאָה* entstanden sei, so dass *רָאָה* = *יִרְאָה*. — V. 26. *Wer Getraide zurückhält, den verfluchen die Leute*; zu *לָאֵם* vgl. 24, 24. — V. 27. *Wer Gutes erstrebt, sucht was wohl gefällt*; Am. 5, 14 f.; *wer nachjagt dem Bösen, über den wird es kommen*, 10, 24. Mit Recht versteht *Del.* *רָצוֹן* nicht vom Wohlgefallen Gottes, vgl. zu 8, 35 sondern lässt

den Begriff allgemein: wer sich des Guten beflüssigt, thut was den Andern wohlgefällt, was ihnen zu ihrem wahren Heil gereicht, eine Auffassung, welche auch in יבקש eine Stütze findet, da man andernfalls eher ימצא oder ähnliches erwarten sollte. In ^b ist יעה offenbar in ethischem Sinn zu nehmen: wer dem Bösen nachjagt, auf dessen Haupt werden die Folgen des Bösen kommen (gegen *Berth.*). — V. 28. Zu ^a 10, 2. Ps. 49, 7. 52, 9. 10. 62, 11. Sir. 5, 8 (10). *Und wie das Laub Gerechte werden sprossen*, Jes. 66, 14. Ps. 92, 8. 13. LXX haben ימעלה st. יבעלה und ebenso יפיה gelesen, *Hitz.* schliesst sich dem an: *wer aber den Gerechten aufhilft, wird sprossen*. Im Anschluss an LXX will *Ew.*, der im ersten Glied יביל st. יפיל conjicirt, übersetzen: *wer traut auf seinen Reichthum wird verwelken, doch immer höher blühen die Gerechten*, eine Erklärung, die für ^b sprachlich nicht zu rechtfertigen ist. — V. 29 und 30. Vielen früheren Auslegern folgend hat *Ewald* die Glieder dieser Verse so umgestellt: *Wer trübe macht sein Haus, wird erben Wind, doch des Gerechten Frucht ist Lebensbaum. Ein Slav' der Narre wird dem weisen Sinnes: Seeleneroberer aber ist ein Weiser*. Gründe für diese Umstellung liegen nahe, da in der That auf den ersten Anblick unser hebr. Text sowohl in V. 29 als auch in V. 30 zwei Glieder durchaus verschiedenen Inhalts zusammenzubringen scheint. Aber dieselbe Anordnung der Glieder findet sich auch in den alten Uebersetzungen, und dass sie ein Verständniss zulässt, wird aus folgendem hervorgehen. Unter dem *der sein Haus verstört* haben wir nach V. 17 einen gegen sein Haus d. i. gegen seine Familie und Gesinde grausamen, der ihnen nicht giebt und gönnt, was sie zu fordern berechtigt sind, zu verstehen; der *wird Wind erben* d. h. sein Hab' und Gut schwindet dahin, weil allen Lust und Liebe fehlt, für ihn Hand anzulegen, so dass alles drunter und drüber geht; und daran ist es noch nicht genug, *Slave wird der Thor*, der Mann der so thöricht handelt, *dem weisen Sinnes* d. i. dem Manne, der durch ordentliche Wirthschaft sein Besitzthum mehrt. — V. 30. *Die Frucht des Gerechten* d. i. was der Gerechte redet und schafft *ist ein Lebensbaum* vgl. zu 3, 18, seine Reden und Thaten wirken belebend auf Andere; *und es gewinnt* vgl. 6, 25 *Seelen der Weise*, weil die Seelen sich gern gewinnen lassen von dem, der ihnen Früchte des Lebensbaumes darzubieten vermag. Völlig ungerechtfertigt sind die Conjecturen *Hitzig's*: statt צדק, das *Syr. Trg. Aqu. Symm. Theod.* bieten, wollte er mit Berufung auf LXX, die offenbar durch das parallele ζωῆς zu ihrer Uebersetzung ἐκ καρποῦ δικαιοσύνης veranlasst wurden, צדק lesen und für חכם setzt er חס, so dass er 30^a so wiedergiebt: *aber das Leben nimmt Gewaltthat*, welche Auffassung schon an dem Plur. נפשיות scheitert. — V. 31. Nach 13, 13 läge es am nächsten ישלם zu übers.: er wird belohnt, in welchem Fall jedoch בארץ nicht den Nachdruck haben kann (*Berth.*), da die Vergeltung nach Alttestamentlicher Anschauung durchaus eine diesseitige ist. Aber bei dieser Auffassung von 31^a schliesst sich ^b sehr schwer an, denn אם כי ist ja keineswegs = *aber nicht* (*Berth.*), es fügt vielmehr zum Vorhergehenden eine Steigerung hinzu und entspricht nach einem posi-

tiven Satz wie hier unserm: *wie viel mehr* vgl. *Ew.* § 354 c. Es wird sich daher empfehlen שָׁלַם in a und ב in derselben Bedeutung: *vergeltten* = *ahnden* zu nehmen, denn שָׁלַם ist vox media und kann sowohl sensu bono wie malo stehen. Es ist demnach zu übersetzen: *siehe der Gerechte erhält auf Erden seinen Lohn, um wie viel mehr der Frevler und Sünder.* LXX und Syr. drücken unser באֲרֵץ nicht aus, *Lag.* vermuthet, dass sie ein dem μόλις entsprechendes Wort gelesen, jedoch ist immerhin möglich, dass LXX durch ihre unrichtige Fassung von יִשְׁלַם zur Einfügung von μόλις (μόλις) veranlasst sind vgl. 1 Petr. 4, 18.

Cap. 12. V. 1. Der welcher Erkenntniss liebt, kann, weil diese Liebe schon Klugheit voraussetzt, gleich dem בעִר *dem Dummen* entgegengestellt werden: *wer Zucht liebt, liebt Erkenntniss* d. h. der ist eben kein בעִר. — V. 2. יִפֶּק s. zu 3, 13. Zu a vgl. 8, 35. Zu אִישׁ מְזֻמָּה vgl. 24, 8. Bei יִרְשִׁיעַ ist als Subject aus a *Jahve* zu ergänzen: *aber den Mann der Ränke verurtheilt er.* Zu הִרְשִׁיעַ Jemand als רֹשֶׁעַ hinstellen, als solchen erklären vgl. Jes. 50, 9 *Kamph.* u. A. wollten הִרְשִׁיעַ in der andern gleichfalls möglichen Bedeutung auffassen: frevelhaft handeln Ij. 34, 12, so dass natürlich מְזֻמָּה Subj. ist, aber damit würde etwas für den Ränkevollen Selbstverständliches ausgesagt und auch die klare Antithese zwischen a und b verwischt. *Hitz.'s* Uebers.: *aber der Ränkeschmied wird straffällig* scheitert daran, dass sich הִרְשִׁיעַ in diesem Sinn nicht nachweisen lässt. — V. 3. *Und der Gerechten Wurzel wankt nicht;* wankt aber die Wurzel nicht, so steht der ganze Baum, d. h. hier die Gerechten, fest. V. 12. 10, 25. — V. 4. *Dem tüchtigen Weib* 31, 11. Rut 3, 11 steht die מְבִישָׁה *das schlechte* eigentl. schändlich handelnde vgl. 13, 5. 19, 26 gegenüber. Ist jenes die Krone des Mannes, welche ihn schmückt und die er hoch in Ehren hält vgl. 31, 23. 28, so ist dieses *gleich Fäulniss in den Knochen des Mannes*, weil sie gleichsam sein Leben vergiftet; 14, 30. Hab. 3, 16. — V. 5. Selbst die *Gedanken* der צְדִיקִים, wie viel mehr ihre Worte und Handlungen, sind *Recht; die Leitung der Frevler ist Betrug*, d. h. die Rathschläge, die sie anderen geben, auf welche also viel mehr ankommt als auf blosse Gedanken, sind Trug. — V. 6. *Die Worte der Frevler* (vgl. z. B. ihre Worte in 1, 11 ff.) *sind Lauern auf Blut* vgl. *Ew.* § 296 c, womit der Dichter schwerlich sagen will, dass ihre Worte davon handeln, Unschuldige zu überfallen und zu tödten (*Berth.*), bei dieser Erklärung entsteht kein rechter Zusammenhang mit b, sondern der Gedanke ist wohl eher der, dass die Frevler durch ihre Worte, durch falsche Anklage, falsches Zeugnis und Verleumdung über andere Lebensgefahr bringen. Zu אֲרִבּ für לָרֵם 1, 11 vgl. *Ew.* § 282 a, *und der Mund der Redlichen rettet sie*, nämlich die Unschuldigen, die zwar nicht genannt aber doch bei אֲרִב־דָּם gemeint sind vgl. *Ew.* § 309 c. — V. 7 übers. *Umbr. Berth. Zöckl.* u. A.: *kehren sich um die Frevler, so sind sie nicht mehr* d. i. ganz rasch werden sie vernichtet, diese Auffassung ist grammatisch möglich, der Inf. ist gesetzt, weil auf dem Begriff des Verb. der Nachdruck liegt *Ges.* 131, 4 b. *Ew.* § 328 b; das Nomen

beim Infin. zum Ausdruck des Subj. wie 17, 12 und sonst. Dennoch ist mit Recht von den meisten Exegeten die andere Auffassung vorgezogen, welche רשעים als Object. betrachtet und הפך vom Umkehren d. i. Zerstören versteht, darauf weist das parallele Glied, das eine Aussage über das Ergehen der רשעים und neben dem Hinweis auf das Bestehen jene Auffassung von הפך nahe legt. Die Macht, von der ein derartiger Umsturz ausgeht, ist absichtlich nicht ausgedrückt, wie das öfter geschieht vgl. *Ew.* § 328 c. יצינם steht nicht überflüssig (*Berth.*), vielmehr ist der Gedanke offenbar der: kommt nur von irgend woher ein Stoss, der die Gottlosen umstürzt, so ist an kein Wiederaufstehen zu denken, wogegen der Gerechten Haus dem Sturm Stand hält 10, 25. 14, 11. 32 (*Del. Kamph.*). — V. 8. לפי ist gemäss, s. zu Jud. 1, 8. *Und der Verdrehte des Herzens wird sein zur Verachtung.* Zum Inhalt vgl. 18, 3. — V. 9. *Besser geht es einem Geringen, dem ein Slave ist, als einem der sich brüstet und des Brods ermangelt.* מקפיד kommt nur hier vor, richtig *Vulg. gloriosus* und so auch die andern Ueberss. *Ewald* will mit *Ziegler* u. *Hitz.* statt לִי יַעֲבֹד lesen לִי וְעֵבֶד und den Acker bauend für sich, vgl. Sir. 10, 26, denn einen Slaven zu haben gehöre ja nicht dazu glücklich zu sein. Doch ist der Grund hinfällig, nicht um Lebensglück überhaupt handelt es sich hier, sondern nur das will der Dichter betonen, dass im Verhältniss zu dem, der sich brüstet und wichtig macht, dabei aber Hunger leidet, der Mann von geringem Stand, der doch noch soviel hat, sich einen Slaven zu halten, besser daran ist. Die Auffassung von יַעֲבֹד לִי: *der sich selbst Knecht ist* (*LXX Symm. Syr. Hier. Luth. Schult.*) würde wohl לַנַּפֶּשׁ erfordern (*Del.*). — V. 10. *Gerechter kennt die Seele seines Viehes*, worin liegt, dass er gehörige Rücksicht auf sein Vieh nimmt vgl. 27, 23. Von נַפֶּשׁ בַּהֲמָתוֹ ist die Rede, denn נַפֶּשׁ ist ja das Lebensprincip aller Wesen, bezeichnet dann auch die Gemüthverfassung, den Seelenzustand vgl. Ex. 23, 9. V. 10^b haben *Berth. Ew. Zöckl.* u. A. übersetzt: *und das Mitleid der Frevler ist ein Tyrann resp. Grausamkeit*, aber so ergibt sich kein befriedigender Sinn, es ist nicht einzusehen, wie Jemand Mitleid erweisen kann, das im Grunde nicht Mitleid sondern das Gegentheil desselben ist. Auch *Hitz.'s* Conjectur löst diese Schwierigkeit nicht, er will lesen: רַחֲמֵי: *aber die Barmherzigen der Frevler sind grausam*, ganz abgesehen davon, dass eben die Frevler nicht barmherzig zu sein pflegen. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn wir רַחֲמֵי in der ursprünglichen Bedeutung nehmen: *viscera* = Innere, das als Sitz der Gefühlserregungen betrachtet erst jene andere Bedeutung empfängt. Demnach ist zu übersetzen: *aber das Innere der Frevler ist grausam.* — V. 11. *Wer sein Land bebaut, wird Brotes die Fülle haben eigentl. wird sich sättigen an Brot, wer aber eiteln Dingen nachjagt, ist unverständlich.* *Umbr. Berth. Ew.* u. A. wollen רִיקִים wie Jud. 9, 2. 2 Reg. 4, 3 fassen: *lose Leute*, aber so gewinnen wir keine Antithese, vielmehr sind רִיקִים *gehaltlose, nichtige Dinge*, hier im Gegensatz zu ^a wohl Geschäfte, die erfolglos bleiben müssen, oder windige Beschäftigungen, die keine Arbeit sind (*Hitz.*). Dass רִיקִים sonst Personen bezeichnet, kann ange-

sichts von נגידים 8, 6 ישרים 16, 13 vgl. *Ew.* § 172 b kein entscheidender Grund gegen diese Auffassung sein, welche schon LXX (ματαια) *Aqu. Theod.* (νεα) vertreten. Die Uebersetzung der *Vulg.* otium, *Symm.* ἀπραγία ist unrichtig. LXX haben hinter V. 11 ein Plus, das aber wahrscheinlich nichts als eine Uebersetzung von V. 12 in einem freilich von dem unsern stark abweichenden Text ist. *Del.* glaubt nicht, sie als Duplette ansehen zu können, das hebr. Original würde nach ihm etwa gelautet haben: מִתְעַנֵּג בְּמִשְׁתַּהֲרֵן יָעֹזב קָלֹן בְּמִצְדָּתָיו: — V. 12. *Ewald* will in ^a statt המר das Substant. המר, statt רעים den Sing. רע lesen und in ^b יתן in der Bedeutung von יתן nehmen: *des Frevlers Gier ist ein böses Netz, doch der Gerechten Wurzel dauert*; und alle diese Veränderungen besonders deshalb, weil er den masoret. Text in ^a so versteht: es sehnt sich der Frevler zu fangen die Bösen, nach *Umbreit* insofern die Bösen sich untereinander aufzureiben suchen, ein Gedanke welcher der Betrachtungsweise unserer Sprüche ferner liegt und zu ^b nicht wohl stimmt. *Hitzig* sucht mit Hülfe der LXX den Text herzustellen, er will in ^a lesen המר רעים und in ^b יתן aussprechen: *Zerbröckelnder Lehm ist des Frevlers Hort, aber der Gerechten Wurzel dauert aus*, welche Uebersetzung er freilich nur dadurch gewinnt, dass er רעים mit arab. رَغَام terra mollior, pulvis tenuissima identificirt, ähnlich *Böttcher*, nur dass er von der Umstellung von רעים und רשע Abstand nimmt und auf die nach seiner Meinung ursprüngliche Bedeutung von רשע zurückgeht, er gewinnt so den wenig ansprechenden Sinn: *Schmieriger Lehm ist der Bösen Bollwerk*, der nur an *Böttchers* Uebersetzung von Ps. 109, 4: *ich bin Schmiere* eine Parallele haben dürfte. *Berth.* hat eine Erklärung des vorliegenden Textes versucht. מציד רעים das Netz der Bösen ist das, worin sie gefangen werden; solches Netz oder solche Schlingen פִּדְיִים liegen immer für sie bereit, 22, 5. Ij. 22, 10, und Gott legt sie ihnen z. B. Ps. 11, 6. Nun sollte der Frevler dieses Netz zu fliehen suchen; das thut er nicht, wie daraus hervorgeht, dass er schlecht handelt und somit an seinem Theil dazu thut, in dasselbe zu fallen. Daher kann in spitzer Rede gleich gesagt werden: *es liebt der Frevler das Netz der Bösen*, wie 11, 27 von einem, der Unglück sucht, und 8, 36 von solchen, die den Tod lieben, die Rede war. Da das Netz der Bösen an Jahve, der es ihnen legt, erinnert, so kann in ^b desto leichter zu יתן Jahve ergänzt werden s. zu 10, 24. 12, 2. *Die Wurzel der Gerechten* V. 3 *gibt er*, er bewirkt, dass sie feststehen, nicht in Netze fallen u. s. f. Aber mit Recht hat *Hitz.* gegen diese im Wesentlichen schon von *Chr. B. Mich.* u. A. vertretene Auffassung geltend gemacht, dass מציד רעים in diesem Sinn: *Netz, worin die Bösen gefangen werden*, bedenklich ist. *Del. Fleisch.* sind zu der Erklärung von *Schult.* zurückgekehrt, welcher מציד nicht als instrumentum venationis sondern als venationem i. e. praedam uncando, inuncando atque ita venando convectam fasst, der Genitiv ist „subjectiver persönlicher capturam qualem mali captant“. Aus dem antithetischen Gliede 12^b ergiebt sich für ^a der Gedanke, dass solch Streben

resultatlos ist, dass der Frevler dennoch nicht vorwärts kommt. In ^b steht יִתֵּן elliptisch oder prägnant: „edet scil. quod radix edere solet, subilem stirpis, ramorum etc.“ *Fleisch.* erinnert an das arab. فتن und انتن, die speciell von dem Vonsichgehen eines Geruchs ohne Obj. gebraucht werden. Auch diese Erklärung ist nicht ohne Bedenken: das sonst im Hebr. so nicht nachweisbare יִתֵּן, das neben יִשַׁע eigentlich selbstverständliche יָעִים und endlich, was die Hauptsache ist: der Gedanke, dass die Gottlosen sich vergeblich, die Gerechten aber mit Erfolg bemühen, konnte auf diese Weise kaum ausgedrückt werden. Es wird nach all diesen vergeblichen Versuchen kaum etwas anderes übrig bleiben als die Vermuthung, dass in unsern M. T. sich Fehler eingeschlichen haben, was um so mehr nahe gelegt ist als LXX hier stark abweichen, sie bieten: ἐπιθυμία ἀσέβων καὶ αἱ δὲ ὀίξαι τῶν εὐσεβῶν ἐν ὀχυρώματι, was als Text erfordern würde: תְּחִמָּה רָשָׁעִים רָעוֹת וְשָׁשׁ צַדִּיקִים מְצוֹר vgl. *Lag.* Freilich wird dieser Text durch keine der andern Uebersetzungen geschützt, die sämmtlich unsern Text hatten, dennoch liesse sich die Verderbniss unsers Textes aus diesem begreifen, die Vorrückung von מְצוֹר und dessen Aenderung in מְצוֹר zog die übrigen Irrthümer nach sich. Der Sinn in ^a ist nach ^b natürlich: die Wünsche der Frevler sind böse und werden desshalb nicht erfüllt. — V. 13. מוֹקֵשׁ רָע nicht *Fallstrick des Bösen*, für den Bösen (*Berth.*) sondern böser d. i. verderbenbringender *Fallstrick* 18, 7 vgl. zu רָע Gen. 37, 33 הָיָה רָעָה. Der צַדִּיק in ^b ist nach ^a der, welcher sich *des Vergehens der Lippen* z. B. der trügerischen Rede 19. 22 nicht schuldig macht. Absichtlich ist von den Masor. נִיבֵצָא nicht נִיבֵצָא vocalisirt: das Waw consec. folgert aus ^a: eben weil der Gerechte sich vor פֶּשַׁע שְׂפָתַיִם hütet, entgeht er auch der Bedrängniss, welche daraus erwächst. Unrichtig versteht *Ew.* פֶּשַׁע שְׂפָתַיִם vom unbedachtsamen Reden, פֶּשַׁע ist ein stärkerer Begriff als unser „Verfehlung“, welcher hebr. חֲטָאת entspricht, es ist der die Gemeinschaft mit Gott aufhebende, zerreissende Frevel. Eigenthümlich abgewandelt erscheint unser Vers wieder 29, 6. LXX haben hier hinter V. 13 ein plus, das nach *Del.* etwa auf folgendes hebr. Original zurückgeht: טוֹב עֵינַי רְחֵם וְנִשְׁשׁ בְּשָׁעֲרַיִם יִדְבֹּק נַפְשִׁי: — V. 14. ^a mit geringer Veränderung wieder 13, 2, 18, 20. *Von der Frucht des Mundes eines Mannes sättigt er*, dieser Mann, *sich an Segen*; vorausgesetzt ist, dass seine Reden gleichsam ein guter Samen waren und somit gute Früchte brachten. In ^b wäre bei Qri יָשִׁיב das Subj. entweder Jahve oder unbestimmt: *man vergilt.* — V. 15. בְּעֵינָי in seinen Augen = nach seinem Urtheile, 3, 7. *Wer hört auf den Rath anderer ist weise*, weil eignes Urtheil oft den Weg für gerade hält, der es doch nicht ist; 14, 12. 16, 2. 25. 21, 2. — V. 16. *Der Narren Aerger thut sich kund an demselben Tage* d. h. sogleich nachdem er erregt ist. אֵייל ist absolut voraufgestellt des Nachdrucks wegen und wird im Suff. von כַּעֲסוֹ wieder aufgenommen; *wer Schande birgt ist klug*; der Unwille in ^a muss demnach durch Beleidigungen und Beschimpfungen

hervorgebracht sein. — V. 17. *Wer Treue oder Wahrhaftigkeit athmet* 6, 19, *verkündet Recht*, wenn er zu einem Zeugnisse aufgefordert wird, *aber ein falscher Zeuge verkündet Trug*. Vgl. 14, 5. 25b. — V. 18. *בטא* ist unbedachtsam reden, = *בטא* Lev. 5, 4. Num. 30, 7. 9. Ps. 106, 33. *Es giebt Schwätzer gleich Durchbohrungen des Schwertes*, die mit ihrem Geschwätze wie mit Schwertern verwunden. *מִרְפָּא* 4, 22. — V. 19. *Der Wahrheit Lippe besteht auf ewig, aber nur einen Augenblick*, eig. *so lange ich mit den Augen zucke, die Lügenzunge*; zu *הִרְגִיעַ* ein Augenzucken machen vgl. Jer. 49, 19. 50, 44. *עַד* hier als Coniunct. am besten = *solange als*, während obgleich auch die andere Bedeutung *bis* möglich ist *Ew.* § 337 d und zum Voluntat. vgl. *Ew.* § 228 a. Die alten Ueberss. haben statt *עַד* gelesen *עַד* *ein Zeuge des Augenblicks*. — V. 20. *Trug ist im Herzen derer, die Böses schmieden* muss nach *b* dahin verstanden werden: wenn sie als Rathgeber auftreten, so richten sie nur Unheil, keine Freude an. *שִׂמְחָה* in *b* auf die Freude der Rathgeber zu beziehen thut nicht Noth; ihnen ist Freude kann heissen: sie verursachen Freude, diese Auffassung ist hier um so wahrscheinlicher, da *מִרְמָה* immer das Absehen auf den andern gerichtet hat, nicht aber Selbstbetrug oder Tücke ist, womit der Arglistige am allermeisten sich selbst quält (*Kamph.*, ähnlich *Hitz.* u. *Zöckl.*). Gut macht *Hitz.* darauf aufmerksam, dass als Gegensatz zu *עַד* hier *שָׁלוֹם* besser in der umfassenden Bedeutung wie Ps. 34, 15. 37, 37. Jer. 29, 11. Nah. 1, 11 *Heilsames, Wohlfahrt* zu fassen ist. — V. 21. Das Pual von *אָנָה* nur noch Ps. 91, 10, *nicht stösst zu dem Gerechten irgend ein Unheil*; *אָנָה* wohl hier nicht das Unglück oder die Unbill, sondern wie meist das Unheil als nothwendige Folge des ethischen Verderbens vgl. 22, 8 und oft, darauf führt auch der Gegensatz, denn *רָע* kann sowohl das physische Uebel als auch das ethisch Böse bezeichnen. Zu *כָּל—לֹא* vgl. Ex. 10, 15. *Ges.* § 152, 1. *Ew.* § 323 b und zu *b* vgl. Ps. 32, 10. — V. 23. *Ein kluger Mann Erkenntniss birgt* (16b) s. zu 10, 14, *das Herz der Thoren verkündet laut Thorheit*, ist mit seinen thörichten Einfällen gleich bei der Hand; 13, 16b. 15, 2b. — V. 24. Vgl. zu 10, 4. *Die Trägheit d. i. der Träge wird frohnpflichtig werden* = wird als Pflichtiger arbeiten müssen, wie der Thor 11, 29 ein Slave des klügeren Mannes ward. *מַס* eig. Frohne, Zins steht häufig concr.: der Frohnpflichtige. — V. 25. *Kummer im Herzen eines Mannes beugt es nieder und gutes Wort erheitert es*; auf *לָב* beziehen sich die beiden Suffixe des Femin., ausnahmsweise, da sonst *לָב* immer Mascul. ist; es mochte dem Verf. etwa das Femin. *נֶפֶשׁ* sowie *לְבוֹא* vgl. Ez. 16, 30 vorschweben vgl. *Ew.* § 174 d. 177 d; auch fällt es etwas auf, dass *דָּאָגָה* mit dem Masc. des Verbi *יִשְׁתַּחֲוֶה* verbunden ist, doch vgl. 29, 25. Doch verlangt der Sinn zu deutlich Annahme dieser Unregelmässigkeiten. *Umbr.:* *ist Kummerniss in eines Menschen Herz, muss man sie niederdrücken, ein gutes Wort kann sie in Freude verwandeln*, aber *b* lässt diese Erklärung nicht zu. Noch weniger ansprechend ist *Hitz.*'s Uebersetzung: *Ist Kummer in des Mannes Herz, er sie senket, aber gut Ding, er sie schwenket*, das Suff. soll sich auf das vor *רַמִּיָּה* zu

ergänzende יר beziehen und ישמחו sei mit dem arab. شبح hoch sein

zusammenzustellen. Aber weder diese Beziehung des Suff. ist wahrscheinlich noch der so gewonnene Sinn empfehlenswerth, ganz abgesehen davon, dass dieses Sinkenlassen der Hand zur Zeit der Trauer schwerlich orientalische Eigenthümlichkeit ist. Zum Sinn des Verses vgl. 15, 13. 17, 22. — V. 26. יָהִי ist nach *Ges. Umbr.* ein Hiph. von יָהַר, während *Ew.* es vielmehr als nomen gebildet nach § 162 a mit unveränderlichem ā im stat. constr. ähnlich wie in den Fällen § 212 c ansieht = *der Unterweiser: zurechtweist seinen Freund ein Gerechter*. Aber weder lässt sich jene von *Ew.* angenommene Form des Nomen nachweisen, noch hat יָהִי die Bedeutung *zurechtweisen* oder *führen*, wie Andere annehmen, sondern יָהַר ist *herumgehen* namentlich um zu kundschaften und das Hiph. Kundschaftung anstellen Jud. 1, 23. Aeltere Erklärer halten mit dem Chald. יָהַר für ein Adject. von יָהַר, und finden in מִיָּהַר die Präpos. מִן und יָהַר: besser als sein Freund ist der Gerechte, aber dann stehen a und b völlig zusammenhangslos nebeneinander. Desshalb haben schon *Döderl. Dathe, J. D. Mich. Ziegl. Hitz. Del.* יָהַר מִיָּהַר gelesen und zur Erklärung auf Ij. 39, 8 verwiesen: *Es erspähet sich seine Weide der Gerechte, aber der Weg der Frevler führt sie, die Frevler, in die Irre*. So stehen auch a und b zu einander in antithetischem Parallelismus: Während der Frevler auf dem Wege, auf den ihn einmal sein Frevel gebracht hat, willenlos fortgeführt wird in die Irre, so dass er sich nicht mehr zu helfen weiss, sucht der Gerechte, der durch keinen Frevel beengt ist, sich völlig frei die Orte, wo für ihn rechte Förderung zu finden ist. — V. 27. יָהַר kommt nur hier vor; das Wort soll der jüdischen Ueberlieferung gemäss bedeuten: braten: *nicht brät die Trägheit* d. i. der Träge *sein Wildpret*, eben weil er zu faul ist es sich zu erjagen (*Berth.*), oder weil er das, was er schon hat, nicht fertig zu machen und anzuwenden Lust hat (*Ew.*). Aber יָהַר hat die Bedeutung: *braten* nicht, es steht vom Sengen z. B. der Haare oder vom Rösten der Aehren. Man wird daher richtiger יָהַר mit arab.

حرك zusammenstellen quod est movere, ciere, excitare *κινεῖν* generatim; et specialius excitare praedam e cubili *κινεῖν τὴν θήραν* (*Schult.*). Also: *nicht erjagt die Trägheit* d. i. der Träge *sein Wildpret*. In b haben *Umbr.* u. A. auf Grund der LXX die Umstellung versucht: הָיָה יָהִי אֶרֶם הָיָה *kostbarer Reichthum ist beim Fleissigen* aber die Wortfolge des M. T. giebt einen guten Sinn. Freilich wird man nicht übersetzen dürfen: *und kostbarer Schatz eines Menschen ist ein Fleissiger* (*Berth. Ew.*), denn man sähe nicht ein, warum das Fleissigsein hier nur in seinem Werth für andere betrachtet wäre, vielmehr ist wohl mit *Del.* zu übers.: *aber ein kostbar Gut des Menschen ist Fleissigsein*, er erinnert an 10, 17, ähnlich wie dort שָׂמַי statt שָׂמַי zu erwarten war, so hier הָיָה הָיָה st. הָיָה vgl. *Del.* — V. 28. In dem הָיָה von נִתְיָבָה wollen die Masoreten kein Mappiq haben; dennoch ist es Suff. der dritten Person: *und der Weg ihres, nämlich der Frömmig-*

keit, *Pfades ist Nicht-Tod* (*Berth.* u. A.). Doch finden sich andere Beispiele einer Zusammensetzung von ס mit einem Subst. nicht, auch muss man zugeben, dass ס hinter דר die Auffassung als Präpos., die auch sämtliche verss. vertreten, nahe legt, wodurch zugleich eine treffende Antithese mit a gewonnen würde vgl. 13, 6. Freilich lässt sich mit dem M. T. diese Antithese nicht gewinnen, denn *Hitz.*'s Uebers.: *aber Seitenweg führt zum Tode* statuirt für נתיב eine Bedeutung, die das Wort nicht hat, auch Jud. 5, 6 nicht. Was an der Stelle von נתיב gestanden, lässt sich nicht mehr ausmachen, LXX bieten ὁδοὶ δὲ μνηστράων, wofür ein cod. das von *Lag.* für ursprünglicher gehaltene ὁ δὲ μνηστράων hat, *Syr. (Trg.)*: ܠܢܝܚܐ ܕܢܝܚܐ. *Levy* vgl. chald. Wörterbuch u. אכרסא vermuthete נחעב, *Lag.* dass der Interpret דר gesprochen und eine dem דר Jud. 5, 21 ähnliche Redensart gekannt hat.

Cap. 13. V. 1. *Zucht des Vaters* = Gegenstand der Zucht des Vaters und sich ihr nicht entziehend (*Berth.*) oder da בן הכם der Stellung nach wohl Präd. ist: ein weiser Sohn ist Vaters Zucht d. i. Product der Zucht, er verdankt seine Weisheit des Vaters Zucht (*Del.*). *Ew.* hält מוסר für ein Partic. Hoph.: *ist ein Gezogener des Vaters*, aber מוסר findet sich nur als Part. Hoph. von סור. Andere wollen aus b ergänzen: *hört* die Zucht des Vaters, aber diese Ergänzung ist unmöglich. Deshalb wollte *Böttch.* geradezu ein verb. einsetzen und zwar an den Anfang דר, das dann ausgefallen ist, nur lässt sich die Verbindung דר מוסר nicht nachweisen. זקרה 17, 10. — V. 2. Zu a 12, 14. *Und die Gier der Treulosen ist Gewaltthat* d. h. sie sind nur darauf aus, den Nächsten zu schädigen und wollen auf unrechtmässige Weise erworbenes Gut geniessen, im vollen Gegensatz zu denen, die nur auf das Wohl des Nächsten sinnen und den Segen solcher Arbeit empfangen. *Berth. Ew.* u. A. wollten aus יאכל für b das entsprechende Verbum ergänzen, aber ohne Grund, zumal נפש wohl als hungernde etc. aber doch nie als essende erscheint (*Del.*). — V. 3. Zu a 21, 23. *Wer aufsperrt seine Lippen* und unbedachtsam ausspricht was ihm einfällt, *dem ist Einsturz*; 10, 14^b. — V. 4. Das Suff. in נפש weist schon auf עצל hin, welches Wort ganz so, als wenn es in gewöhnlicher Weise dem stat. constr. untergeordnet wäre, folgt, *Ges.* § 121, 6 Anm. 3. *Ew.* § 309 c: *seine des Faulen Seele sehnt sich heftig und nichts ist da*, und erreicht nichts, vgl. 21, 25 f. חרש 11, 25. — V. 5. *Lügnerisches hasst* d. i. hält von sich fern der Gerechte; דבר steht hier offenbar in allgemeinerem Sinn = Sache wie öfter. b übersetzt *Del.*: *aber der Frevler beschimpft und beschämt*, er nimmt also wie schon *Schult.* u. A. יבאש als Hiph. zu באש in *üblen Geruch bringen, verhasst machen* vgl. Gen. 34, 30. Ex. 5, 21. *Berth. Ew. Hitz. Zöckl.* u. A. übers.: *und der Frevler handelt schmähdlich und handelt schändlich*, sie nehmen also באש = בוש wie לאש = ליש etc. und führen für הבאש = הביש Jes. 30, 5 an. Vgl. *Ew.* § 113^b, und in der That sind מביש und מהפיר mit einander verbunden. Aber bei dieser sprachlich freilich zulässigen

Uebersetzung ist der Gegensatz weniger scharf und treffend als bei der andern auch durch die Formen der Verba zunächst angezeigten Auffassung. Aus ^a ergänzt sich natürlich ^b so: durch רבר שקר übt der Frevler Beschimpfung. — V. 6. Wie unter *Unschuld des Weges* (vgl. 10, 29. רם Unschuld = Unschuldige) die unschuldig wandelnden, so sind unter *Sünde* die Sünder zu verstehen: *Frevel bringt zu Fall die Sünder*; 11, 3. 5. Zu רסלף 19, 3. Der Gedanke ist also der: die innere Lebensrichtung eines Menschen ob צדקה oder רשעה bestimmt auch sein äusseres Handeln und Ergehen, Gerechtigkeit birgt Leben, Sünde aber Tod in sich, denn jene steht im Dienste Gottes und geht von ihm aus, diese aber ist der Gegensatz gegen Gott. So fassen unsern Vers auch die alten Ueberss. — V. 7. In den Particc. der reflexiven Steigerungsformen ist die reflex. Bedeutung wie in מתכבד 12, 9 streng festzuhalten vgl. *Ew.* § 124 a: *es giebt, welche die sich reich stellen, indem alles fehlt, die sich arm stellen, indem grosses Vermögen da ist.* — V. 8^a: *Lösegeld der Seele eines Mannes ist sein Reichthum* kann nicht so verstanden werden, dass der Reiche sich von Strafen, die er verwirkt hat, frei kaufen kann, (*Berth.*) dazu will 8^b nicht passen, vielmehr weist 8^a darauf hin, dass der Reiche durch sein Geld den verschiedensten Gefahren, in die er sei es durch hab-süchtige Grosse, sei es durch Wegelagerer u. s. f. kommen kann, sich zu entziehen vermag. Das ist anders bei dem Armen: *der Arme hört keine Drohung*, durch die man den Geldbeutel zu erleichtern sucht, weil eben bei ihm nichts zu finden ist (*Chr. B. Mich. Umbr. Kamph. Hitz. Del.* u. A.); *Ew.*, der לם שמע als eigentliches Subj. in ^b auffassen will, übers.: *doch arm ward wer nie Rüge hörte*, aber diese Auffassung scheitert schon daran, dass sich so kein rechter Zusammenhang mit 8^a gewinnen lässt. Zu לם שמע er hört nicht = er bekommt nicht zu hören vergleicht *Hitz.* Ij. 3, 18. 39, 7. — V. 9. ישמה hat intransit. Bedeutung: *ist freudig* d. i. hier brennt heiter und hell. ^b kommt wieder vor 24, 20 vgl. 20, 20. Ij. 18, 5f. 21, 17. LXX haben hinter V. 9 noch einen Zweizeiler, dessen zweite Hälfte identisch ist mit Ps. 37, 21^b; nach *Del.* lautete etwa das hebr. Original: נפש רמיה השנה בהטא נצדיק חנן ומרהם: — V. 10. *Bei Uebermuth giebt es nichts als Zank* (17, 19), *aber bei denen die sich rathen lassen, die fein demüthig auf anderer Rath hören, Weisheit*; vgl. 12, 15^b; auch 11, 2. רק drängt sich an den Anfang des Satzes ähnlich wie ו. ג. vgl. *Ges.* § 151, 3. *Berth.* wollte יתן übers.: *man verursacht*, besser nimmt man es imperson.: *es giebt* *Ew.* § 295 d. Die Textänderung בננועים st. נועצים bei *Demüthigen* (*Hitz.*) ist unnöthig. — V. 11. Wir müssen von ^b ausgehen: *wer auf die Hand* oder *handweise* vgl. על zur Bildung von Adverbien Ps. 31, 24 *sammelt*, d. i. wer allmählig gleichsam eine Handvoll nach der andern sammelt, *mehrt* nämlich das Vermögen wie aus ^a zu ergänzen ist. Danach kann הון מהבל nur ein *vom Nichtigen* herrührendes *Vermögen* sein, d. i. hier ein nicht durch Fleiss und Anstrengung sondern irgend wie leichtsinnig oder unrechtmässig erworbenes; ein solches Vermögen ימעט *wird wenig*, schwindet hin, weil darauf kein Gottes-Segen ruht. Schärfer

wird der Gegensatz, wenn man mit LXX: מִבְּהָל liest vgl. 20, 21. 28, 22: ein überhastetes d. i. ein nicht durch treue Arbeit allmählig erworbenes sondern schnell erschwundenes Vermögen schwindet hin, denn wie gewonnen, so zerronnen. Hitz.'s מִבְּהָל setzt ein im Hebr. nicht nachweisbares הִבֵּל = בָּהַל voraus. Umbr.'s Erklärung: *Vermögen verschwindet schneller als ein Hauch* scheitert an 11^b, zu dem bei dieser Auffassung der Gegensatz verloren ginge. — V. 12. *Eine lang hingezogene nicht in Erfüllung gehende Erwartung macht krank das Herz, und ein Lebensbaum ist eintreffender Wunsch.* מַחֲלָה ist Partic. Hiph. — V. 13^a übers. Berth.: *Wer übersieht* (6, 30. 11, 12) *das Wort* (das Gegentheil 16, 20) *der Lehre und Ermahnung wird zu Grunde gerichtet sich* = für sich, zu seinem Schaden. Da aber dies לִי nicht ohne Bedenken und jedenfalls zweideutig ist, zudem dadurch die Beziehung zwischen יִהְיֶה ו. יִשְׁלַם verloren geht, so haben Schult. Ew. Hitz. Zöckl. u. A. übers.: *wer das Wort verachtet, wird ihm verpfändet resp. von ihm gepfändet*, so dass also לִי nicht auf das Subj. in יִהְיֶה sondern auf דָּבָר geht. Zu לִי beim Passiv. vgl. Ew. § 295 c. Der Sinn ist offenbar nicht der: wer das Wort verachtet, verliert ihm gegenüber seine wahre Freiheit (Ew. u. A.), sondern: er wird gepfändet auf die Zeit hin, wo er das Pfand durch Leistung des verweigerten Gehorsams einlöst oder die vorenthaltene Schuld durch Vollziehung der Strafe eingetrieben wird (Del. ähnl. Hitz. u. A.). *Wer aber das Gebot scheut, wird bezahlt* d. h. empfängt seinen Lohn, den er gleichsam als Schuld zu fordern hat. Zu יִשְׁלַם vgl. 11, 31. Hinter diesem V. haben LXX vgl. Syr. ein Distichon, das von Ew. für ächt, von Hitz. für späteren Zusatz erklärt wird, hebr. lautete es etwa nach Del.: בְּנֵי-מִרְמָה אֵין לוֹ טוֹב וְעֶבֶד דָּבָר יִבְלִיחוּ מִעֲשָׂיו וַיֵּאָשֶׁר דְּרָכּוֹ. — V. 14. Für *Unterweisung des Weisen* stand 10, 11 *Mund des Gerechten*. Sie ist ein *Lebensborn* insofern sie dahin wirkt *dass man fern bleibt von den Fallstricken des Todes*, 14, 27. לָטוֹר zum Fernbleiben wie 15, 24 לְמַעַן טוֹר. — V. 15. Zu a 3, 4. אֵינָן dauernd, z. B. von nicht versiegendem Wasser gebraucht; daher nimmt nach J. D. Mich. Umbr. an, das Wort bedeute *steter Sumpf*. Richtig ist es schon von Ew. Del. u. A. verstanden, sie nehmen es in der Bedeutung: hart, steinhart. Die Grundbedeutung der Wurzel יָיַן ist die des Sichgleichbleibens, daraus leitet sich ab die andere Bedeutung des Festen, Harten. Del. weist darauf hin, wie אֵינָן fest, hart mit סָלַע wechselt Num. 24, 21 und Mich. 6, 2 die מוֹסְדֵי הָאָרֶץ als אֲתֻנִּים eingeführt werden (Jer. 49, 19 ist zweifelhaft). Seiner Bildung nach entspricht אֵינָן von יָיַן einem אֲכִיב von כָּיַב etc. Der Sinn ist offenbar: die Thätigkeit der Frevler ist eine unfruchtbare vgl. גִּלְמִיר Ij. 15, 34, selbstsüchtig, wie sie sind, fehlt ihnen die Fähigkeit mit dem Andern zu empfinden u. s. f., daher bringen sie es nicht zu יָיַן. Hitz. will wieder st. אֵינָן nach dem Arab. lesen יֵאֵינָן, was heissen soll: *macht verhasst*. Zwischen 15^a und b haben LXX den Zusatz 9, 10^b. — V. 16. *Wirkt mit Kenntniss*, also bedächtig und besonnen. יֵשַׁע der Thor *breitet aus*, wie wir sagen: *kramt aus Thorheit*; 12, 23^b. 15, 2^b. Hitz. Kamph. u. A. wollten כָּל zum Obj. von יַעֲשֶׂה machen, was aber bei dieser Wortstellung

unmöglich ist. — V. 17. אֲמוּנִים 14, 5. 20, 6, Bote der Treue = נִסְמָן 25, 13. Er ist *Heilung, Beruhigung*, wenn er gute Nachricht bringt auch wohl denen, zu welchen er gesandt wird, immer aber, und darauf kommt es hier an, den ihn Entsendenden; *der schlechte Bote* vgl. 10, 26. 26, 6 *fällt ins Unglück*, indem seine Untreue bestraft wird von dem Absender. Wahrscheinlich ist aber נִפֹּל resp. poet. נִפֹּל vgl. 12, 26 zu lesen: *er stürzt in das Unglück*, nur so entspricht sich genau a und b. יִפֹּל בְּרָעָה sonst 17, 20. 28, 14. Zu מִלֵּאָה רָשָׁע vgl. *Ges.* § 113. *Ew.* § 287 h. — V. 18. Die Subst. *Armuth und Schmach* als Prädicate: *wer Zucht verwirft ist Armuth* d. h. sie ist sein Loos. Die Beziehung des Präd. zum Subj. ist nicht zum Ausdruck gebracht, der Leser und Hörer konnte ja in solchem Fall nicht irren. יִכְבֹּד *wird geehrt* weil er durch die Beachtung der Rüge Demuth und Selbsterkenntniss beweist, beides trägt dazu bei, ihm die Achtung anderer zu gewinnen, wie es ja andererseits auch die Vorbedingung ist, um vorwärts zu kommen. Vgl. 12, 1. 15, 5. 32. — V. 19. Das Partic. Niph. נִהְיָה bedeutet das, was geworden ist; ein gewordener Wunsch ist nicht ein entstandener *Umbr. Hitz. Zöckl.* sondern ein in Erfüllung gegangener, wie V. 12 הִתְאֲוָה בָּאָה, die Stellen Ez. 21, 12. 39, 8, wo beide verba mit einander verbunden sind, beweisen ihre wesentliche Identität, auch sonst fehlt es nicht an Beweisen, dass נִהְיָה diese Bedeutung hat, mit Recht erinnert *Del.* daran, dass es geradezu: fertig sein, um etwas geschehen sein, bedeuten kann vgl. Mich. 2, 4. Dan. 8, 27. In b heisst es: *ein Gräuel der Thoren ist fern bleiben von Bösen*, woraus zu schliessen, dass a sich nicht auf Thoren bezieht sondern auf Weise. Daher Chald. Syr. und Sept. den Wunsch in a genauer bestimmen als frommen Wunsch. Wird der erfüllt, so *ist er süß der Seele*; und doch kommen die Thoren, eben weil sie das Böse nicht lassen können, nie dazu einen solchen Wunsch zu hegen (*Berth.*). Einfacher ergiebt sich zwischen a und b ein Zusammenhang, wenn wir das Böse, das die Thoren nicht meiden wollen, als Inhalt ihrer Wünsche und Pläne ansehen, so dass also b die Anwendung des allgemeinen Satzes in a auf die Bösen macht und auf die daraus sich ergebende Folge hinweist, so schon *Raschi, Ew. u. A.* — V. 20. Qri liest הָלֵךְ und הָלֵךְ *wer geht mit Weisen, wird weise*; das Ktib will wohl nicht zwei Inff. absol. im Sinne von Imperativen (*Ew.*), denn so lassen sich diese sonst nicht nachweisen, ebensowenig ist zuerst der Inf. absol. und hernach der Imper. zu lesen (*Berth. Hitz.*) sondern es ist dieselbe Constr., die sich oft findet, es sind zwei Imper., von denen der erste eine Bedingung enthält, der zweite auf das Ergebniss der erfüllten Bedingung hinweist vgl. *Ges.* § 130, 2. *Ew.* § 347 b. Für הָלֵךְ als Imper. erinnert *Del.* an הָלַכְתָּ Jer. 51, 50. Zu רָעָה vgl. 28, 7. 29, 3: *wer mit den Thoren Umgang pflegt, wird schlecht.* יִרְוֶה vgl. 11, 15. — V. 21. Bei יִשְׁלַם ist als Subject Jahve zu ergänzen; mit *Ew.* nach LXX יִשְׁלַם zu lesen: *doch die Gerechten wird Gutes erreichen* ist unnöthig vgl. *Lag.* — V. 22. Bei יִנְהַיֵּל könnte man, wenn man unsern Vers mit dem Vorigen zu verbinden berechtigt wäre, wieder Jahve ergänzen:

er lässt Gutes erben Kindeskindern. Doch kann יָחִיד auch absolut ohne Accusativ dessen was man hinterlässt stehen Deut. 32, 8, so: *der Gute hinterlässt Erbschaft den Kindeskindern, aufbewahrt ist für den Gerechten der Reichthum des Sünders*, dieser behält seinen Reichthum nicht, kann ihn also auch nicht vererben. Auf diese Weise steht dem חַיִּט in ב' טִיב vgl. 12, 2 in a scharf gegenüber. — V. 23. נִיר, nur noch Hos. 10, 12. Jer. 4, 3, ist der zuerst und deshalb mit vieler Mühe bearbeitete Acker. Der Arme, dem ein solcher Acker Fülle von Speise giebt, muss nach b ein gerechter Mann sein Ps. 128, 2. Hingegen: *es giebt welche die wiewohl reich fortgerafft sind durch Nicht-Recht* vgl. 16, 8. Völlig ungerechtfertigt ist Hitz.'s Conject., er ändert נִיר in נִיב und liest a: רֵב אֵלֶּל נִיב רָאשִׁים = *Ein Grosser, welcher den Ertrag von Capitalien verzehrt*, weder empfiehlt das parallele Glied diese Fassung, noch ist der so gewonnene Sinn von a ansprechend, enthält er doch einen völlig selbstverständlichen Gedanken, noch auch ist ראשִׁים als *Capitalien* nachzuweisen. Hitz. hat selbst das Bewusstsein, wie wenig genügend der Sinn dieses V. ist und entfernt ihn deshalb als späteres Einschiesel. LXX und Syr. bieten ihn freilich nicht, sie haben statt dessen einen andern Vers, aber Syr. einen andern als LXX, er benutzte diese, aber nicht in unserm Text vgl. Lag. — V. 24. Zu a 29, 15. 23, 13 f. Sir. 30, 1. Das Suffix in שָׁחַר weist hier nicht wie 5, 22 auf das Object מִסֵּר hin (Ew. Berth. Zöckl. u. A.), denn in diesem Fall müsste מִסֵּר den Artikel haben; sondern שָׁחַר ist hier mit doppeltem Accus. construiert. Eigentlich ist שָׁחַר: früh auf etwas ausgehen, bedacht sein, hier durch den Zusammenhang bestimmt: früh mit etwas heimsuchen (Kamph. Del.). — V. 25 erhält seine Erklärung durch Sprüche wie 10, 3. Ps. 34, 11. 37, 25.

Cap. 14. V. 1. Nach Jud. 5, 29 läge es nahe חֲכָמִים zu lesen, was auch Baer bietet und die Ueberss. gelesen haben, בָּנִיהָ wäre dagegen kein entscheidender Grund vgl. Ges. § 126, 4. Ew. § 319 a (gegen Berth.), dennoch ist wohl חֲכָמִים zu lesen vgl. 1, 20. 9, 1, einerseits legt das parallele אֵילָה diese Auffassung nahe, andererseits begriffe man nicht, warum der Dichter jene umständliche Art des Ausdrucks gewählt hätte, da ja doch der Superlativbegriff — die Weisesten unter den Frauen — nicht beabsichtigt sein kann, also: *die Weisheit der Frauen baut ihr Haus* vgl. 12, 4. 31, 10 ff. u. 24, 3; dem Abstract. חֲכָמִים gegenüber steht אֵילָה: *die Thorheit mit ihren Händen reisst sie es*, das gebaute Haus, *nieder*. Dass b die Thorheit der Frauen gemeint ist, versteht sich leicht. — V. 2. נִלְוָה דַּכִּי 3, 32. 2, 15 vgl. Ew. § 288 c. — V. 3 kann nicht übersetzt werden: *der Hochmuth im Munde des Thoren ist eine Ruthe* (Berth.) sondern חֲסִידָה ist stat. constr.-Verbindung, wie jetzt allgemein anerkannt: *Im Munde des Narren ist eine Ruthe des Hochmuths*, wie sonst die Zunge mit einem Schwerte, Stabe u. s. w. verglichen wird, insofern ihr deren Wirkungen beigelegt werden, so hier mit חֲסִידָה, die unsinnige Selbstüberhebung im Munde des Narren ist mit Spott und Beschimpfung anderer gepaart, zugleich aber richtet solch Hochmuth sich selbst zu

Grunde; und die Lippen der Weisen behüten sie, nämlich die Weisen selbst nach 13, 3. Die Form תִּשְׁמְרוּם ist entstanden aus תִּשְׁמְרוּם = תִּשְׁמְרוּם, das aus u gesteigerte ô ist in einer ganzen Reihe von Beispielen in den Vocal û verdünnt worden vgl. תִּשְׁפּוּטוּ Ex. 18, 26. תִּעֲבֹרֶי Ruth 2, 8, möglich wäre es freilich auch, dass nur eine unorthographische Schreibung vorläge vgl. תִּשְׁקֹרְטָה Jes. 18, 3. *Stade* hebr. Gramm. § 95, c. *Ges.* § 47 Anm. 1. *Ew.* § 251 b. *Hitz.* will תִּשְׁמְרוּם lesen, ebenso *Luzzato* Grammat. § 776 (nach *Del.*). — V. 4. *Wo keine Stiere sind ist die Krippe leer*, d. h. man braucht aber hat auch nichts einzuschütten, *aber Fülle des Ertrags ist durch des Rindes Kraft.* Vgl. 12, 11. — V. 5. Vgl. 12, 17; b ist schon 6, 19 vorgekommen. — V. 6. *Der Spötter suchte Weisheit und nicht ist sie da* (13, 7), und findet sie nicht, weil sie nur dem zu Theil wird, der Gott fürchtet; *dem Kundigen*, welcher nicht wie der לֵץ die Gottesfurcht verachtet sondern als Bedingung der Weisheit kennt und schätzt, *ist Erkenntniss etwas leichtes.* — V. 7. לֵץ מִנְּגֵד fasst *Ewald* so: *geh' gerade los auf einen thörichten Mann und doch erfährst du keine Einsichtsworte*, vgl. § 292 d, ähnlich *Kamph.*: *gehe dicht vor den thörichten Mann*, aber das würde einerseits das Impf. st. יִדְעָה erfordern, andererseits hat מִנְּגֵד diese Bedeutung nicht, נִגֵד ist das, was erhaben, was offensichtlich ist, der „Sehbereich“ (*Del.*) so dass also מִנְּגֵד bezeichnet entweder: aus dem Sehbereich hinweg oder in einer Entfernung vom Sehbereich, so aber dass man den Gegenstand im Gesicht behält, נִגֵד mit לֵץ entspricht unserm *gegenüber* im Sinn des vis-à-vis, מִנְּגֵד aus der Nähe eines Ortes, wo man den Gegenstand in Sicht hat (*Del.*), daher ist zu übers.: *geh' fort vom thörichten Mann, und nicht hast du kennen gelernt Lippen der Kenntniss*, d. i. wenn du bei ihm gewesen bist etwa um dich belehren zu lassen, so bist du vor die unrechte Thür gekommen, da bei ihm keine דַעַת zu finden ist. Diese Auffassung verlangt auch das Perfect. יִדְעָה. Auf Grund von LXX und *Syr.* corrigirt *Hitz.* לֵץ st. לֵץ וְכִלֵי דַעַת st. יִבֵּל יִדְעָה, er übers.: *Alles hat sich gegenüber der thörichte Mann, doch ein Behältniss der Einsicht sind Lippen der Einsicht* und zwar soll der Sinn von a sein: Alles ist dem geistigen Auge des Thoren gegenüber, dessen Blick jedoch unstet und zerstreut umherschweift, so dass er aus der Masse kein Besonderes heraus erkennt!! — V. 8. *Die Weisheit des Klugen ist: verstehen seinen Weg*, seine Weisheit besteht darin, dass er auf seinen Weg oder Wandel merkt V. 15 und vorsichtig handelt 13, 16; *die Thorheit der Narren ist Trug*, sie zeigt sich darin, dass sie darauf aus sind, Andere zu betrügen, was schliesslich doch nur Verderben über den bringen kann, der den Trug übt. Der Gedanke: die Thorheit der Narren zeigt sich darin, dass sie sich betrügen lassen (*Berth.*), hätte durch מִרְמָה nicht ausgedrückt werden können, ebenso wenig ist מִרְמָה Selbstbetrug (*Umbr. Zöckl.*). — V. 9 a gewöhnlich so: *die Narren spotten der Sünde oder der Verschuldung* (*Trg. Symm. Hier. Lth. Umbr.*), aber das Verbum יִלִץ würde dann, weil dem Plural des Subjects folgend, schwerlich im Singul. stehen können. אָשָׁם muss Subject sein; Septuag. denken bei diesem Worte deutlich an Schuld-

opfer, also an die nächste und gewöhnliche Bedeutung des Wortes; wie Opfer überhaupt 15, 8 so sollen auch Schuldopfer dem Menschen das Wohlgefallen, רָצוֹן, Gottes erwerben; entspricht das Opfer der Absicht des Darbringers nicht, so spottet es seiner; daher: *der Thoren spottet Schuldopfer, und zwischen Geraden* d. i. bei den Geraden und in ihrer Mitte *ist Wohlgefallen* Gottes; vgl. zu ^a Sir. 31, 18—23 (34, 21 ff.) und hier besonders die Ausdrücke μεμωκμημένη und μωκμήματα (Berth.). Da jedoch sonst für *das Wohlgefallen Gottes* das determinirte רָצוֹן erscheint, vgl. zu 10, 32. 11, 27, so ist wohl die Deutung Del.'s vorzuziehen: das Schuldopfer verspottete die Thoren, indem es sie ob des selbstverschuldeten Verlustes und ob der Anstrengungen, womit sie ihren Leichtsinn wieder gut machen müssen, gleichsam auslacht, wogegen unter Menschen von geradem Character רָצוֹן, ein Verhältniss wechselseitigen Wohlwollens walte, welches es nicht zulässt, dass der Eine dem Andern Schadenersatz leiste. Hitz. hat hier wieder auf Grund von LXX und Syr. den M. T. geändert, ohne jedoch durch seine Conject. einen erträglichen Sinn zu gewinnen: nach ihm ist vor אֵילִים der stat. constr. אֵילֵי ausgefallen und יָרִיצִי für יָלִיץ und בֵּית für בֵּין zu lesen, er übersetzt: *die Zelte der Thoren werden in Busse verfällt* (soll heissen = bezahlen Schuldopfer d. i. Strafe); *das Haus der Redlichen wohlgefällt*, doch vgl. Lag. — V. 10. *Das Herz kennt seinen eigenen Kummer* eig. das Herz kennt den Kummer seiner Seele d. h. Jeder trägt in seinem Innern allein ein deutliches Bewusstsein und Verständniss von dem, was ihn betrübt und bekümmert, Niemand steht dem Andern so nah, vermag sich so völlig in des Andern Seelenzustand zu versetzen, dass er dessen Schmerz wie den eigenen empfinde. In ^b sehen Berth. u. A. den starken objectiven Befehl, daher auch לֹא statt אַל: *nicht soll sich mischen in seine, nämlich des Herzens, Freude ein Fremder*, sie finden dann hier in ^b die Zurückweisung eines Zudringlichen. Richtiger, namentlich dem parallelen Glied entsprechender ist es wohl, das Impf. als Potent. zu fassen: *und in seine Freude kann sich kein Fremder mischen*, so dass der Gedanke also hier entsprechend ^a der ist: wie einen Schmerz, so giebt es auch eine Freude, für die ein volles Verständniss nur der hat, der sie selbst durchlebt. — V. 11. Gegentheil von ^a 12, 7^b. יַפְרִיחַ wird blühen Ij. 14, 9. Ps. 92, 14, vgl. das Qal 11, 28. — V. 12 identisch mit 16, 25. כַּעֲיִנִי אִישׁ כַּעֲיִנִי אִישׁ soviel als כַּעֲיִנִי אִישׁ 12, 15. *Und sein Ende* = das Ende dieses Weges s. zu 5, 4. — V. 13. *Auch beim Lachen kann das Herz Schmerz empfinden und ihr, der Freude, Ende ist Bekümmerniss*, zum Suff. in אֲחֵרֶיהָ vgl. zu 13, 4, die Verbindung des schliessenden ה mit שְׂמֵחָה (Hitz.) ist daher unnöthig. Der Sinn des Verses kann nicht sein: bisweilen wohl lacht einer über Dinge, die nur zu bald ihm Schmerz machen (Berth.), ebenso wenig will wohl der Dichter sagen, dass Schmerz die tiefinnerste Grundbestimmtheit ist, welche selbst den Hintergrund des Lachens bildet (Del.), für eine derartige Anschauung fehlt es uns auf dem Boden des A. T., wenigstens in der älteren Zeit, an Parallelen, nicht einen allgemein gültigen, sondern einen bisweilen zutreffenden (das Imperf. also Potent.)

Gedanken spricht V. 13 aus: das Aeussere ist nicht immer der treue Ausdruck des Innern, die ausgelassenste Freude ist oft nur die Maske für einen im Innern verborgenen Schmerz, das Ende solcher Freude kann freilich nur Bekümmerniss sein, die Freude hält nicht auf die Dauer Stand, sondern der Schmerz bricht sich doch schliesslich Bahn. Das Gegentheil zu ^a in Qoh. 7, 4. — V. 14. Das passive Partic. סִיג *der zurückweichende des Herzens* ist, gemäss dem Ausdrücke נָסִיג אֶחָדָהּ z. B. Ps. 44, 19, der dessen Herz von Gott gewichen ist; *er wird satt von seinen Wegen* wie der 28, 19 von Armuth satt wird und die 13, 2 von Grausamkeit. מַעְלִי *Vulg.* et super eum erit vir bonus; andere z. B. *Umbreit*: von dem was ihm gebührt wird satt der gute Mann, aber diese Bedeutung hat מַעְלִי nicht. Die Lesart מַעְלִי könnte bedeuten: *von bei ihm* d. i. weg aus seiner, des zurückgewichenen, Nähe *ist der gute Mann*, der gute Mann weilt nicht bei ihm. Aber ^a lässt einen andern Gedanken erwarten, nach ^a ist man versucht, מַעְלִי als dem מִדְרָכִי entsprechend anzusehen: *und aus dem eignen Innern* (wird gesättigt) *der gute Mensch*, aber mit Recht weist *Del.* darauf hin, dass מַעַל nicht das was der Mensch in sich, sondern was er an sich trägt, bezeichnet und dass auch dafür, dass מַעְלִי = מִפְּעָלִי sei, sich kein Beleg beibringen lasse. Ebenso wenig ist mit der Annahme zu helfen, dass אִישׁ hier eine dem aramäischen sich nähernde Schreibart von יֵשׁ 8, 21 sei: *fern von ihm ist guter Bestand* (*Berth.*), denn abgesehen von dem für יֵשׁ wenig geeigneten Adject. טוֹב kann im Gegensatz zu לֵב סִיג unser טוֹב אִישׁ nichts sein als: *der gute Mensch*. Es bleibt daher kaum etwas anderes übrig als die Annahme, dass in מַעְלִי ein Fehler steckt, man wird aber dafür kaum מִפְּעָלִי (*Ew.*) oder מַעְלִי (*Berth.*) zu lesen haben, sondern, wie schon *Cappell.*, freilich mit Unrecht als Text der LXX vermuthet hat: מַמְעַלִּי, denn beide Worte מַעְלִי und מַמְעַלִּי stehen in zahlreichen Stellen neben einander vgl. Jer. 17, 10 etc. Demnach ist zu übersetzen: *Von seinen Wegen wird satt, wer abtrünnigen Herzens ist und von seinen Thaten der gute Mensch*, unser Vers bietet somit eine alttestamentliche Parallele zu Gal. 6, 7. — V. 15. *Der Einfältige glaubt jedem Worte* ohne zu prüfen und wird darum haltlos hin- und herschwanken, *aber der Kluge merkt auf seinen Schritt* d. i. nach ^a: überlegt, ob der Weg sicher ist, wenn er den Worten Anderer Glauben schenkt. — V. 16. *Ein Weiser scheut sich und meidet das Böse* d. h. der Weise kennt jene aus der Gottesfurcht entspringende vorsichtige Bedachtsamkeit, die ihn vor Uebereilung und Verschuldung bewahrt, *aber ein Thor ereifert sich* (vgl. 21, 24) *und ist sicher* (vgl. 28, 26), d. h. ihm ist jene den Weisen kennzeichnende Bedachtsamkeit fremd und darum versteht er es nicht sich zu beherrschen, er geräth leicht ausser sich und lebt im vollen Gegensatz zum Weisen, der יָרֵא ist, in sorgloser Sicherheit (בִּיטָח) dahin. הִרְעִיב ist von *Berth.* *übermüthig sein*, von *Hitz. Kamph.* u. A. *zufahren* übersetzt, aber wo es sich sonst findet, ist es fast immer vgl. zu 20, 2: *ausser sich gerathen, in Zorn gerathen* vgl. Ps. 78, 21. 59. 62. Prov. 26, 17 etc., mit dieser Bedeutung gewinnen wir auch hier einen völlig treffenden

Sinn. — V. 17. *Der Jähzornige* (Gegentheil אִי־אֵץ V. 29) *vollbringt Thorheit*, er lässt sich durch seinen Jähzorn zu Dingen fort-reissen, die er später als thöricht anerkennen muss, *und der Mann der Ränke wird gehasst* d. h. wer gegen den andern Ränke schmiedet, hinterlistig ihm Verderben zu bereiten sucht, verfällt dem Hass. Es wird demnach der einen Sünde eine andere an die Seite gestellt, die nur, was ihre Form und Aeusserung anbetrifft, zu jener ersten im Gegensatz steht. *Ew.* wollte יִשָּׂא st. יִשְׁנֵא und מִזְמָה st. מִזְמוֹת lesen: *aber der Mann von Ueberlegung duldet* vgl. LXX, aber weder ist אִישׁ מִזְמָה nothwendig in gutem Sinn zu verstehen, noch findet sich שוּדָה sonst wie hier, Ps. 131, 2 ist offenbar נָשִׂי ebenfalls Obj. zu שוּדָה. *Hitz.* wollte יִשָּׂא lesen: *aber ein Mann der Ueberlegung* (LXX Syr. Trg. Symm.) *bleibt ruhig* vgl. Syr., aber weder ist der Syr. als zuverlässiger Zeuge für einen derartigen Text heranzuziehen noch sprechen Stellen wie 12, 2. 24, 8 vgl. Ps. 67, 7 für diese Auffassung. — V. 18. Das Hiph. יִכְתִּיר nur noch Ps. 142, 8 bedeutet *umringen*, hier in ähnlicher Bedeutung wie נָחַל, etwa so: *und Kluge umfassen Erkenntniss*; vgl. V. 6. *Del.* will הַכְתִּיר als denominirt von כֶּתֶר Krone fassen: *Kluge aber setzen Erkenntniss als Krone auf*, er erinnert daran, dass die nachbiblische Sprache מַכְתִּיר im Sinne des biblischen מַעֲטִיר kennt und die Metapher כֶּתֶר הָדַעַת Krone der Erkenntniss liebt. Aber dies כֶּתֶר findet sich erst in der spätesten Zeit, im Buche Esther, so dass die Annahme dieser Bedeutung von הַכְתִּיר, die auch Ps. 142, 8 wenig wahrscheinlich ist, für ältere Zeit bedenklich bleibt. *Hitz.'s* Uebersetzung: *die Klugen aber sammeln zu Haufe Einsicht* ist sprachlich nicht zu rechtfertigen. — V. 19. *Bücken müssen sich die Bösen vor den Guten, und die Frevler stehen an den Thüren des Gerechten*, d. h. offenbar: den Guten gehört schliesslich der Sieg; mögen die Gottlosen zeitweise auch noch so sehr oben auf sein, schliesslich müssen sie sich doch vor den Guten beugen, mögen die Frevler auch im Augenblick vollauf haben, das Ende ist doch, dass sie bittend oder bettelnd an den Thüren der Gerechten stehen. In 19^b hat man nicht nöthig שָׁחֵי zu ergänzen (*Umbr.* u. A.), es ist ein einfacher Nominalsatz. — V. 20. *Auch sogar seinem Freunde ist verhasst* Mal. 1, 3. Deut. 21, 15 *der Arme*. Zu לֵב vor יָעִיב vgl. Ges. § 143, 2. *Ew.* § 295 c. Vgl. 19, 4. 7. Sir. 6, 8 ff. 12, 8 ff. — V. 21. *Wer seinen Nächsten verachtet, sich seiner nicht erbarmt, versündigt sich*, insofern er die Pflichten verabsäumt, auf deren Erfüllung der Nächste ein Recht hat. *Wer aber sich der Unglücklichen erbarmt, Heil ihm!* vgl. 16, 20. — V. 22. *Die Böses schmiedenden* s. zu 3, 29. 6, 14. *werden sie nicht in die Irre gehen?* die Frage weist auf die Sicherheit dieses endlichen Ergebnisses hin. *Hitz.* will unnöthig יִרְעֵי st. יִרְעִי lesen: *Sollte es ihnen nicht schlimm ergehen, die da Schlimmes sin-nen?* *Huld und Treue sind die Gutes schmieden*; sie sind Huld und Treue, vgl. zu 13, 18 und 16, 6. — V. 23. מַחֲסֹר und מוֹתֵר 21, 5. *Lippen-Wort* ist das eitle nichtige Wort; das ist *nur zum Mangel*, führt sicher zum Mangel hin, während doch *bei jeder Mühe*, etwa bei mühevoller Arbeit, *ein Vortheil* in Aussicht steht; daher sollte

man sich vor eitlem Wort mehr scheuen als vor schwerster Arbeit. Uebrigens liegt dieser Vers sowie V. 22 in den Verss. in doppelter Uebersetzung vor vgl. *Lag.* — V. 24. Der Reichthum gereicht den Weisen zur Zierde, ist ihnen eine *Krone*; die *Narrheit der Thoren ist Narrheit* auch wenn er mit Reichthum verbunden ist. In ^a mit LXX *Hitz.* zu corrigiren: קָרָם vgl. 8, 12. Ij. 5, 13 ist unnöthig, ebenso wenig hat man ein Recht in ^b אֲנִיָּה in zweifacher Bedeutung zu nehmen, sodass ein Wortspiel entsteht. So übersetzte *Schult.*: crassa opulencia elumbium crassities, während er in den *Animadv.* philolog. ^b so wiedergab: principatus stolidorum stultitia. *Muntinghe* erinnerte an das Arab. *آل*, das einen dicken Dampf bezeichnet, dann aber trop. von dem gebraucht wird, was zwar einen Schein, aber einen trügenden und die Erwartung täuschenden hat, *Hitz.* wollte אֲנִיָּה lesen eig. *Schrecken*, dann *Eigenliebe* und hier das *Einherprangen*, aber weder lässt sich dies Wort überhaupt nachweisen noch jene zum Theil aus dem Arab. entlehnten Bedeutungen für das Hebr. aufzeigen. LXX hatte wahrscheinlich לִיָּה קָרָם vgl. *Lag.*, aber auch ohne solche Aenderung oder derartige Erklärungsversuche giebt unser durch *Symm.* u. *Hier.* bezeugter Text einen völlig befriedigenden Sinn vgl. 16, 22. — V. 25. Ein wahrhaftiger Zeuge rettet z. B. solche die einer falschen Anklage zu unterliegen in Gefahr sind; *wer Lügen athmet ist Trug* d. h. ist vollständig von Trug beherrscht und bestimmt, so dass der ihm zur andern Natur wird vgl. 8^b u. 12, 17. *Hitz.* will statt מִרְמָה lesen מִדְּמָה scil. נִפְשׁוּת. — V. 26. Aus יִרְאֵת יְהוָה ist für יִרְאֵת יְהוָה herauszunehmen: *und seinen*, des Jahve-fürchtenden, *Söhnen* vgl. Ex. 20, 6. Ps. 103, 17 *wird Zuflucht sein*; vgl. 13, 22^a. 20, 7. Weil *Hitz.* diese Beziehung des Suff. bedenklich ist, will er הִלְבִּיטֵי lesen: und seinen des מְבַטֵּה Erbauern wird er eine Zuflucht sein, doch dürfte diese Auffassung schwerlich an geringeren Schwierigkeiten leiden. — V. 27. Vgl. 13, 14. — V. 28. רֵיזֶן haben die alten Ueberss. durch *Fürst* übersetzt; diese Bedeutung könnte es auch hier haben, es wäre dann nach Analogie von arab. kätül oder kätäl gebildet vgl. *Stade Gramm.* § 204 a. 207 a, da aber 8, 15. 31, 4 sich für das Concr. רֵיזֶן findet, so sieht man vielleicht richtiger רֵיזֶן als Abstr. an: *Fürstenthum (Del.)*. Mit רֵיזֶן *Schwindsucht* (von רֵיזֶה) ist kein erträglicher Sinn zu gewinnen. Es ist demnach zu übers.: *In der Menge des Volks liegt des Königs Pracht, wo es aber fehlt an Volk* 11, 26 (eig. beim Mangel des Volks) *kommt des Fürstenthums Sturz.* — V. 29. *Der Langmüthige hat viel Verstand, aber der Jähzornige trägt Thorheit davon.* *Umbr. Berth. Elst.* u. A. wollten הָרִים in der Bedeutung: *hoch vor aller Welt Augen aufrichten, kund thun* nehmen, aber gerade die Stellen 13, 16. 12, 23, auf welche sich *Berth.* u. A. als auf vermeintliche Parallelen berufen, machen diese Auffassung wenig wahrscheinlich. *Kamph. Zöckl.* u. A. nach LXX *Syr.* erklärten: *aber ein Jähzorniger lässt seine Narrheit hoch steigen* d. h. er lässt sie einen hohen Grad erreichen, macht sie gross, wofür *Del.* mit Recht הִגְדִּיל, הִרְבָּה oder Aehnliches fordert, während er die Uebersetzung *Hitz.*'s:

wer aber jähem Geistes, steigert Thorheit durch die treffende Bemerkung zurückweist, dass der Choleriker keineswegs an sich auch ein Thor sein muss. Offenbar ist mit *Raschi*, *Coccej. Del.* u. A. nach 3, 35 zu erklären: wer sich nicht in der Gewalt hat, sondern von seinen Affecten sich beherrschen lässt, wird bald die Erfahrung machen, dass er Narrheit davonträgt d. h. dass sie das schliessliche Resultat seiner leidenschaftlichen Erregung ist. — V. 30. לֵב מִרְפָּא steht im Gegensatze zu קִנְיָה; demnach kann es nur das gelinde, sanfte Herz sein, was sprachlich keine Schwierigkeiten hat, da ja מִרְפָּא nicht nur *Heilung* sondern auch *Lindigkeit*, *Gelassenheit* vgl. Qoh. 10, 4 bedeuten kann. Der Plural בְּשָׂרִים, der nicht *Leiber* übersetzt werden darf (*Ew.*), weil בָּשָׂר eben nicht *Leib* sondern *Fleisch* bezeichnet, ist wohl wegen des folgenden עֲצָמָה gewählt, möglich auch, dass er Surrogat eines Abstr. ist: *Leiblichkeit* d. i. das Leibesleben in der Gesamtheit seiner Functionen und der Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen (*Del.*). Fäulniss der Knochen 12, 4 ist *Eifer*, Leidenschaft. — V. 31. Wer den Armen drückt, schmäht seinen Schöpfer, vgl. 17, 5, den Gott, der auch den Armen geschaffen hat 22, 2. Ij. 31, 15. Vgl. 19, 17^a. — V. 32. In seinem Unglück d. i. wenn ihn ein solches trifft wird fortgestossen aus dem Leben der Frevler 24, 16 (Qoh. 7, 15 lebt er lange), und Vertrauen hat bei seinem Tode der Fromme, d. h. selbst in der grössten Gefahr fehlt es ihm nicht an Zuversicht; חֶסֶד hier absolut wie Ps. 17, 7 u. sonst. יָדָה weist auf einen plötzlichen gewaltsamen Tod hin. Vgl. Ps. 35, 5. 36, 13. 56, 14. בִּרְעָוִי könnte an sich heissen: in seiner Schlechtigkeit (*Berth.*), offenbar aber ist obige Auffassung dem parallelen בְּמִיתוֹ entsprechender. Desshalb ist auch *Ew.*'s Uebers. abzuweisen: in sein Unglück gestossen wird der Frevler, zumal dabei auch das Suff. in רְעָוִי ziemlich überflüssig ist. Lässe man in ^b abweichend von unserm Text, den *Aqu. Symm. Theod. Trg.* bieten, mit LXX (*Syr.*) בְּרָעָוִי, so müsste freilich auch בִּרְעָוִי in ^a im ethischen Sinn genommen werden: Durch seine Bosheit kommt zu Fall der Frevler, aber sicher durch seine Redlichkeit ist der Gerechte. — V. 33. Dem „es ruht im Herzen“ still und verborgen, steht deutlich תִּידַע gegenüber, vgl. 10, 9. 12, 16. Und in der Thoren Innern wird sie offenbar d. h. die Weisheit, welche die Thoren in sich tragen, vermögen sie nicht wie die Verständigen in sich zu bewahren und zu vertiefen, sondern es drängt sie, dieselbe kund zu thun und an den Mann zu bringen vgl. 12, 23. 13, 16. 15, 2. *Ew. Kamph.* u. A. erklären: doch unter Thoren wird sie kund gethan d. h. von Thoren umgeben wird der Weise sein Schweigen brechen und so wird die Weisheit durch ihr Gegentheil um so deutlicher als das, was sie in Wirklichkeit ist, an das Licht gestellt, das wäre sprachlich zulässig, aber hier ist neben בָּלָב jene obige Auffassung von בִּקְדָב, die auch schon durch die Verbindung mit חֶסֶד nahe gelegt ist vgl. 1 Reg. 3, 28, wahrscheinlicher, schon der Talmud Mezia 85^b, worauf *Raschi* hingewiesen, vertritt sie. Die Ueberss. haben sich offenbar in den Sinn unsers Verses nicht zu finden gewusst, so dass auf das am Schluss des Verses hinzugefügte אֵילָה im *Trg.* oder das οὐ bei LXX

u. *Theod.* nichts zu bauen ist. — V. 34. *Und Schande der Nationen ist die Sünde*; חסר, häufig im aramäischen, Schande vgl. 25, 10. Lev. 20, 17. — V. 35. *Und sein Zorn wird sein der schlechte Knecht*; aus ^a ist vor מביש nicht das ל zu ergänzen (*Berth.* u. A.), sondern עברתו *sein Grimm* bezeichnet hier den Gegenstand seines Grimms vgl. V. 22^b. 13, 18 und zum Geschlecht des Prädikats vgl. *Ew.* § 317 c.

Cap. 15. V. 1. Zu רך 25, 15; *bringt zurück*, besänftigt *Zorn*. עצב ist nicht *unwilliges Wort* (*Ew.*) sondern ein Wort, das עצב d. i. Schmerz, Kränkung verursacht. יעלה Hiph. *macht emporsteigen den Grimm*; Qoh. 10, 4. Vor 1^a. ^b hat LXX einen Zusatz, der offenbar eine zweite Deutung von 14, 35^b ist vgl. *Lag. Syr.* ergänzt durch Voranstellung von 14, 32^b die Zeile zu einem ganzen Verse. — V. 2. *Die Zunge der Weisen macht gut* 30, 29 *Kenntniss* = verkündet *gute Kenntniss* 10, 20 vgl. *Ew.* § 285 a. יביע, ein viel stärkerer Ausdruck als יקרא 12, 23 vgl. 13, 16. — V. 4. *Lindigkeit der Zunge* sind milde ruhige Worte, welche sie ausspricht. Sie sind ein *Lebensbaum*, ähnliche Erquickung anderen spendend wie das מרשם 14, 30 dem eignen Körper. *Und Verkehrtheit oder Falschheit* (nur noch 11, 3) *an ihr der Zunge ist Zertrümmerung im Geiste* und zwar nicht im eigenen sondern nach 4^a dem des Nächsten, gegen den die Zunge סלה übt. Statt שבר ברוח bietet Jes. 65, 14 שבר רוח vgl. Ez. 25, 6. 15 u. 36, 5. Zum Theil mit Hülfe des *Syr.* und der LXX zum Theil nach eigenem Gutdünken liest *Hitz.* 4^b: וְאֵכֵל פְּרִי שְׂרַע בְּרָחוֹת: *und wer seine Frucht isst streckt sich behaglich*. — V. 5. תוכחה in ^b ist wieder der Tadel des Vaters. יערים 19, 25. — V. 6. בית צדיק ist nicht als Accusat. des Ortes zu fassen: *im Hause des Gerechten ist ein grosser Vorrath* (*Umbr. Berth. Kamph. Zöckl.* u. A.) sondern offenbar näher liegt die Fassung als Nomin.: *Das Haus des Gerechten ist grosser Vorrath* 27, 24 d. h. die Stätte desselben (*Del.*), die Verbindung ist nicht bedenklicher als in 10, 17. 13, 1. 18. 14, 35, *und im Gewinn des Frevlers ist Verstörung* d. i. Zerrüttung, vgl. 10, 2^a. 11, 4, so dass der Frevler durch sein ungerecht erworbenes Gut sein Haus verstört vgl. 15, 27. נעברה ist substantivirtes Neutrum wie נחרצה Jes. 10, 23. In ^a lasen LXX בְּרָחוֹת צדק vgl. *Lag.* — V. 7. לא כן *nicht so* wie die Lippen der Weisen streut das Herz der Thoren Kenntniss aus. In dieser Bedeutung fassen *Chald.* und *Vulg.* לא כן auf, ebenso *Umbr. Zöckl.* u. A., aber dabei kommt der Gegensatz von *Lippe* und *Herz* nicht zu seinem Recht, daher ihn auch die meisten als nicht vorhanden betrachten, vgl. *Zöckl.* „mit dem Herzen des Thoren steht es viel anders als mit dem Weisheit und Erkenntniss um sich her verbreitenden Herzen des Weisen.“ Schon *Septuag.* und *Syr.* nehmen כן als Adject., *recht, richtig*, aramäisch כִּן, כִּן: *des Thoren Herz ist nicht richtig*; d. h. ihm fehlt die rechte Richtung, es ist verkehrt und darum unfähig Weisheit in sich aufzunehmen; so entspricht ^b dem ^a besser, weil nun in ^b liegt: der Thor weiss selbst nicht, woran er ist und kann demnach andere nicht belehren. — V. 8. Zu ^a 21, 27;

auch sein Gebet ist ein Gräuel 28, 9, dennoch ist wohl absichtlich gerade vom Opfer des Gottlosen die Rede, weil das noch leichter zum opus operatum wird als das Gebet (*Del.*). Zu ^b vgl. V. 29. — V. 9. *Und den, welcher nachjagt Gerechtigkeit, liebt Jahve*; מִי־דָרַךְ 11, 19 stärker als דָרַךְ 21, 21. — V. 10. *Die schlimme Zucht, die dem den Pfad, den Pfad der Geradheit 2, 13, verlassenden bevorsteht, ist nach ^b der Tod 5, 23. Der den Tadel hassende ist eben der den Pfad verlassende, der in die Irre gehende 10, 17. — V. 11. Sind vor Jahve = sind ihm nicht verborgen Ps. 38, 10; zum Gedanken von ^a vgl. Ij. 26, 6. Ps. 139, 8. 11. אֵף כִּי um wie viel mehr vgl. 11, 31 die Herzen der Menschenkinder vgl. Jer. 17, 10. — V. 12. Weil der Spötter nicht liebt לֹא הוֹכֵחַ das ihn Tadeln, geht er nicht zu Weisen hin, die ihn durch Tadel weise zu machen suchen würden; 13, 20. — V. 13. Ein fröhliches Herz macht das Antlitz heiter, denn vom Zustand des Herzens ist der Gesichtsausdruck des Menschen bedingt, meist aber hängt von der Verfassung unsers Innern auch unsere Geistesthätigkeit ab: findet sich ein Weh im Herzen, so fehlt die rechte Spannkraft, so tritt leicht Entmuthigung ein, darauf weist ^b: Bei Bekümmerniss des Herzens ist ein zerschlagener Geist, vgl. den נִכְחָה רֵיחַ Jes. 66, 2. ^a u. ^b sind also nicht genau parallel sondern ^b vervollständigt den Gedanken von ^a: nicht nur das Leibes- sondern auch das Geistesleben hat seinen Regulator am Herzen als dem Centralorgan des Menschen (*Del.*). Freilich liesse sich ein Parallelismus gewinnen, wenn man sich daran erinnert, dass statt der äusseren Wirkung bisweilen auf die ihr zu Grunde liegende innere Ursache hingewiesen wird, jedenfalls ist es unmöglich den Parallelismus dadurch herzustellen, dass man ^b übersetzt: doch beim Schmerz des Herzens ist der Athem gepresst (Ziegl. Umbr. Hitz. u. A.), diese Bedeutung kann נִכְחָה nicht haben vgl. 17, 22. — V. 14. Qri liest פָּי, was vorzuziehen ist, da פָּיִים als Singul. mascul. mit יִרְעָה zu verbinden doch kaum zulässig sein würde. Auch haben die alten Ueberss. LXX Syr. (Trg.) פָּי gelesen. פָּיִם muss, weil den כִּסְיָיִם entsprechend, so aufgefasst werden: Herz des Kundigen. יִבְקֹשׁ er sucht, nicht umsonst, daher 18, 15 statt dessen יִקְרָא. Zu יִרְעָה mit dem Acc. der Pers. mit Jemand Umgang pflegen vgl. 13, 20 mit dem Accus. der Sache auf Etwas bedacht sein vgl. Jes. 44, 20. — V. 15. Durch טוֹב לֵב wird dahin bestimmt, dass ein, ob mit Recht oder Unrecht ist gleich, sich unglücklich fühlender gemeint ist. Ein solcher sieht Alles trübe an, er hat keinen guten Tag; der heitere hingegen ist ein Gelage immerfort, insofern sein Leben in steter Freude verläuft. תָּמִיד ist adv. und die Constr. ist nicht etwa elliptisch: dessen Tage sind ein Gastmahl immerdar (Zöckl. u. A.), sondern es ist ein vollständiger Satz, dessen Prädic. einen Zustand ausdrückt, wie das im Arab. öfter geschieht, also: wessen Herz guter Dinge ist, dessen Zustand ist wie ein beständiges Freudenmahl (*Del.*). — V. 16. Besser ein wenig in Jahve's Furcht als viel Vorrath und Unruhe dabei, nämlich bei dem Vorrathe, vgl. 16, 8. Ps. 37, 16. — V. 17. Besser ein Gericht Kohl und Liebe dazu als ein gemästeter Ochse und Hass dabei. שָׂם in ^a*

ist im Wesentlichen mit **ב** in **b** identisch. Man sieht leicht wie V. 16 und 17 den allgemeiner gehaltenen V. 15 erklären. — V. 18. ^a kommt mit leichter Veränderung 29, 22 wieder vor, auch 28, 25 vgl. 26, 21. Zu **מדין** vgl. 6, 14. 19. In LXX findet sich hier ein Plus, doch ist dasselbe wahrscheinlich nur eine andere Uebersetzung desselben hebr. Textes vgl. *Lag.* — V. 19. *Der Weg des Faulen ist wie ein Dorngehege*, weil er überall Hemmungen und Hindernisse antrifft; wenn sie auch nur in seiner Einbildung vorhanden sind, er findet sie doch zur Entschuldigung seiner Trägheit; *der Weg der Geraden*, derer die gerade ausgehen und rüstig ihres Weges fortschreiten, also nicht faul sind, *ist gebahnt*. *Hitz.*'s Conjectur **צַדִּיק** st. **צַדִּיק** ist überflüssig, auch **צַדִּיק** bildet im gewissen Sinn einen Gegensatz zu **ישרים**, insofern er nicht den geraden Weg der pflichtmässig ihm obliegenden Arbeit geht. — V. 20. ^a kam schon vor 10, 1. Der **כסיל אדם** ist nicht *der thörichtste der Menschen* (*Berth.*), sondern dem speciellen Begriff ist der allgemeine untergeordnet, vgl. *Ew.* § 287 g also: *ein Thor von einem Menschen verachtet seine Mutter* und macht ihr dadurch Kummer; so verhält sich **b** zu ^a ganz ähnlich wie 10^b zu 10^a. — V. 21. *Die Narrheit d. i. hier verkehrtes und abseits führendes Thun ist eine Freude dem Unverständigen, der kundige Mann geht gerade aus* 3, 6, der Infin. **לכה** ohne **ל** dem Verbo **ישי** untergeordnet, vgl. *Ew.* § 285 a. — V. 22. Der Infin. absol. **הִפֵּךְ** nachdrücklich vorangestellt: *Brechen die Pläne d. i. ein Bruch der Pläne ist, wo keine Berathung ist*, weil, wenn jeder nach Gutdünken handelt, das Ziel, welches viele gemeinschaftlich erstreben, leicht verfehlt wird; *und durch Fülle der Berather* 11, 14 *werden sie bestehen*; das Femin. **הקים** kann hier nicht wie Jes. 7, 7 im Sinn des Neutr. genommen werden (*Berth.*), sondern dem ganzen Zusammenhang nach muss **מהשבות** Subj. sein vgl. Jer. 4, 14. 51, 29. *Ew.* § 317 a. In 19, 21 steht **עצה**, das LXX *Syr.* (*Trg.*) hier einschieben. — V. 23. *Chr. B. Mich.* Andere haben behauptet, es sei unschicklich, dass einer sich über seine Antwort freue, und daher **לשיש** so aufgefasst: *Freude ist über den Mann* = er macht anderen Freude durch seines Mundes Antwort. Aber das ist sprachlich nicht zulässig und wesshalb er selbst über seine Antwort, die nach **b** ein zu rechter Zeit gesprochenes Wort ist, sich nicht freuen sollte, sieht man nicht. Dass seine Freude statthaft sei, wird in **b** anerkannt, da in dem fragenden Ausrufe zugegeben wird, dass solches Wort in der That schön sei, auch nach dem Urtheile anderer. *Hitz.* hat freilich in **b** den Gegensatz zu ^a gesehen, aber doch nur darum, weil er ^a unrichtig so versteht: Darum habe ein Mann seine Freude an der Entgegnung seines Mundes, weil man lieber seine Meinung sage als fremde anhöre und man nur das sage, was man vorziehe zu sagen. Dabei könne Einer jedoch auch leicht Ungehöriges sagen, darum füge **b** hinzu: *ein Wort zu seiner Zeit — wie gut!* — V. 24. Der Weg des Lebens wird näher bestimmt durch **למעלה** *aufwärts*, was aber nicht im Gegensatze zu der Erde *nach dem Himmel* (wie ältere Erklärer meinen) bedeutet, sondern im Gegensatz zur Hölle in **b** *nicht hinunter in die Hölle; damit er fern bleibe von der Hölle unterwärts*

stellt den Erfolg als in seiner Absicht liegend dar vgl. 5, 6. מִטָּה in Pausa für מִטָּה, von מִטָּה mit dem ה— der Bewegung, *Ew.* § 216 c. — V. 25. Zu יָסָה vgl. 2, 22. In ^a sind *Stolze* gemeint, die Vermögen und Familie haben, denn von ihrem בֵּית ist die Rede. Was sie haben, nimmt ihnen Jahve, wie er es nach 14, 11 den Frevlern nimmt. *Und er stellt fest die Gränze der Wittwe*, welche durch jene גֵּאִים verrückt war, dadurch dass er sie in seinen Schutz nimmt. יִצַּב drückt nicht den Wunsch aus, sondern es ist die verkürzte Form des Impf., welche von Dichtern in demselben Sinn wie das Impf. gebraucht wird vgl. Deut. 32, 8. *Ew.* § 233 a, es ist daher unnöthig יִצַּב zu vocalisiren. — V. 26. רַע ist nicht Mascul. sondern, worauf ^b hinweist, Neut., also die Verbindung מַחֲשַׁבוֹת רַע dieselbe wie 2, 14. 6, 24. *Die Worte der Lieblichkeit* sind im Gegensatze zu den bösen Plänen und nach 16, 24 tröstende, aufrichtende Reden; sie sind טְהוֹרִים lauter und zwar, wie aus dem entsprechenden תּוֹעֵבַת יְהוָה in ^a folgt, nach dem Urtheil Gottes. Weil das בְּעִינֵי י"י nicht direct gesagt ist, corrigirt *Hitz.* טְהוֹרִים in טָפְלִים und liest in ^a מִן־שִׁבְרֵי רַע: *Ein Greuel dem Jahve sind die da Böses sinnend und hinkleistern liebliche Worte.* — V. 27. *Sein Haus verstört* (s. zu 11, 29) *wer unrechtmässigen Gewinn erwirbt*, nach ^b wohl hauptsächlich dadurch, dass er Geschenke Qoh. 7, 7 annimmt, was ungerechte Richter zu thun pflegten, wie aus vielen Stellen der prophetischen Schriften erhellt. *Wer Geschenke hasst*, also der gerechte Richter, *wird leben*, vgl. das 28, 16 von dem נָקִיר gesagte. Zu בָּצַע als dem unrechtmässig erworbenen Gewinn des Richters vgl. Ex. 18, 21. — V. 28. *Das Herz des Gerechten sinnet nach um zu antworten*, weil ihm daran gelegen ist nichts verkehrtes und nichts böses zu reden; was zu thun die Frevler sich nicht scheuen; zu ^b vgl. V. 2. Ebenso unglücklich wie V. 26 ändert *Hitz.* hier, wo der M. T. ebenso wie dort einen treffenden Sinn gewährt, er liest עֲנִיּוֹת, einen Plur. zu עֲנִיָּה, der sich sonst niemals findet, er übersetzt ^a: *das Herz des Gerechten denkt tugendhaft.* — V. 29. Vgl. V. 8. — V. 30. ^a kann man nicht mit *Ew.* übers.: *der Augen Strahlen macht das Herz froh*, dagegen sagt *Hitz.* mit Recht, dass Ursache und Wirkung sich gerade umgekehrt verhalten vgl. V. 13, ebenso wenig kann man erklären: Lichtglanz der Augen, d. h. Lichtglanz, den die Augen sehen (*Berth.*), denn מַאֲרִי ist nicht das, was die Augen sehen sondern was sie haben vgl. אֲרִי עֵינַיִם Ps. 38, 11. *Hitz.* hat daher an der Erklärung des M. T. verzweifelt und liest nach LXX מִרְאֵה: *Das Schauen der Augen erfreut das Herz*, aber diese Conjectur ist unnöthig, denn wie מִרְאֵה nicht nur den Gegenstand, der gesehen wird, sondern das Sehen selbst bezeichnet, so kann auch מַאֲרִי nicht nur den Gegenstand, der da leuchtet, sondern auch das Leuchten selbst bezeichnen vgl. Ps. 90, 8. Freilich ist, wie schon vorher gesagt, nicht an das Leuchten der eigenen Augen sondern der Anderer zu denken: ein solch leuchtendes Antlitz, das Zeugniß giebt von der im Innern lebendigen Freude, ist für jeden von der Selbstsucht noch nicht völlig verzehrten ein herzerfreuender Anblick. Mit Rücksicht auf 16, 15 will *Del.* lieber an ein liebestrahlendes Gesicht denken, auf welchem

sich herzliche ihrer selbst frohe Liebe zu uns abspiegelt und welches sich, diesen Frohsinn uns selber mittheilend, in unserm Innern widerspiegelt. *Gute Kunde stärkt das Gebein*; vgl. עצם in 16, 24 vgl. 3, 8. 17, 22. — V. 31. תוכחה היים *Zurechtweisung des Lebens* ist das von Sünden abmahnende den Weg zum Leben zeigende Wort vgl. 6, 23. *Das Ohr* welches solchen Tadel *anhört* d. h. ihn nicht verschmäht, *hält unter Weisen sich auf*, zu welchen der Spötter nicht hingeht V. 12, weil er keinen Tadel hören will; solchem wird nicht היים, sondern *er stirbt* V. 10^b. Hitz.'s Correctur היים in חכם ist völlig überflüssig. — V. 32 schliesst sich dem vorigen Verse an: *wer Zucht verwirft, achtet gering seine Seele*, weil er ihr *das Leben* nicht sichert; *wer Tadel hört, erwirbt sich Einsicht*; wer sich לב erwirbt, liebt aber nach 19, 8 seine Seele. — V. 33. *Die Furcht Jahves ist Zucht zur Weisheit* vgl. 1, 3. 7. 9, 10; die Weisheit giebt כבוד 3, 16. 8, 18, da aber Weisheit nicht ohne Furcht Gottes erworben werden kann, und diese sich nothwendig in der ענוה, der Demuth, dem Aufgeben menschlichen Stolzes äussern muss, so muss die ענוה der Würde, כבוד, vorangehen; vgl. dieselben Worte c. 18, 12^b, wo die Demuth dem stolzen Herzen in ^a gegenübersteht.

Cap. 16. V. 1 finden *Ew. Berth.* u. A. den Sinn: der Mensch denkt, Gott lenkt, מערכי-לב sind ihnen die Luftschlösser, die der Mensch sich baut, und מענה לשון die Gewährung der Wünsche, welche die Zunge ausspricht. Aber neben מענה kann לשון nicht das, was die Zunge ausspricht, bedeuten vielmehr muss es gen. subj. sein: die Antwort der Zunge. Freilich darf man dann nicht den Sinn in V. 1 finden, dass dem Menschen die Entwürfe des Herzens gehören, aber Jahves die Aeusserungen der Zunge sind d. h. unter sein Urtheil fallen (*Hitz.*), denn dieser Gedanke dass die Gesinnung, welche sich nicht in Worten kundgiebt, nicht straffällig sei, ist im A. T. ohne Analogie, vielmehr ist wohl der Gedanke unsers Verses der von *Del.* eruirte: Des Menschen sind die Entwürfe des Herzens d. h. die die Lösung einer Aufgabe, die Enträthselung eines Problems bald so bald anders versuchenden Entwürfe, die Antwort aber, d. i. die befriedigende Erwiderung der an ihn gestellten Anforderung kommt von Gott. Vgl. 15, 23. — V. 2. *Alle Wege* sind der ganze Wandel, alles Thun. Zum Singul. des Präd. vgl. Jes. 64, 10. בעיניי *nach eigenem Urtheil*; vgl. 12, 15. 14, 12. *Und der wägt die Geister*, also das sicherste und allein richtige Urtheil über sie hat, *ist Jahve*; 21, 2 steht יִשָּׁר statt יָהּ, לבות statt רוחות, 24, 12. — V. 3. גל Ps. 22, 9. 37, 5. *Und fest gegründet werden sein deine Gedanken*; deine Pläne, denen gemäss du *deine Werke* in ^a ausrichten willst, werden, wenn du dich nicht mit Fleisch und Blut beräthst, nicht eitel und nichtig sein, werden Erfolg haben Ps. 90, 17. Vgl. 19, 21. Die Verse 1—3 und wohl ebenfalls V. 5 las der Grieche nicht, an Stelle dieser 8 Hemistichen las er 8 andere vgl. *Lag.*, von deren 7 *Del.* folgenden Text giebt: פל-מעשר עניו גלגלם (?) לפני יהוה והרשעים ביום רעה יאבדו: ראשית דרך: השוב עשות צדק ונבחר לאלהים מזבח זבח: הרש יהוה ימצא דעת בצדקה וירשיו: — V. 4. בישר ימצא שלום: übersetzt *Vulg.* propter semetipsum,

was לְמַעַנְהוּ heissen müsste. Ebenso *Chald.* und *Syr.*, nur dass sie *seinetwegen* nach ^b dahin deuten: des Frommen wegen; LXX übersetzen: μετὰ δικαιοσύνης. Auffallend ist dass trotz des Suffixes die Masoreten das Wort mit dem Artikel gesprochen wissen wollen: לְמַעַנְהוּ, was *Ew.* § 290 d daraus erklärt, dass sie es von לְמַעַנְהוּ oder vielmehr לְמַעַנְהוּ *seinetwegen* unterscheiden wollten. מַעַנָה ist nicht nur die Antwort z. B. 15, 1. 23. 16, 1 sondern auch die Abzweckung, Zweck und Ziel wie das entsprechende arab. Wort, daher: *alles hat Jahve gemacht zu seinem Zweck* d. h. zu einem von ihm vorbedachten, so dass also das Suff. nicht auf כֹּל (*Berth.*) sondern auf יְהוָה geht, und auch den Frevler für den Unglückstag vgl. Jes. 10, 3. Ij. 21, 30. Qoh. 7, 14; der Unglückstag wird also sicher über den Frevler kommen. — V. 5. לֵי יְהוָה wie 11, 21. — V. 6. *Liebe und Treue* müssen, weil sie auf einer Linie mit der *Furcht Jahve's* stehen, auf die liebevolle treue Gesinnung der Menschen gegen Gott sich beziehen, vgl. zu c. 3, 3. Die *Sünde* wird durch sie *gesühnt*, vgl. Jes. 27, 9. — V. 7. *Wenn Jahve Wohlgefallen hat an den Wegen eines Mannes, so versöhnt er auch seine Feinde mit ihm.* Mit dem Wohlgefallen Jahves an Thun und Treiben eines Menschen ist auch der Erfolg gesetzt, den er ja allein geben kann. Wo dieser aber den Beweis liefert, dass Gott mit einem Menschen ist vgl. Gen. 26, 27 ff., fallen diesem auch die Herzen aller, die sich einen offenen Sinn für die Wahrheit bewahrt haben, zu vgl. Gen. 31, 24. 2 Sam. 19, 9 f. Jer. 39, 12. — V. 8. Zu ^a 15, 16 f. *Als Fülle der Einkünfte ohne Recht*, gemäss dem Ausspruche 13, 23^b, vgl. Jer. 22, 13. — V. 9 entspricht unserm: „Der Mensch denkt, Gott lenkt“. In dem Piel יִשָּׁבֵב ist der Begriff der Steigerungsform festzuhalten: *sinnt aus mit Mühe und Arbeit seinen Weg; Jahve aber lenkt seinen Schritt*, d. h. bestimmt, ob der Mensch sein Ziel, das er sich gesetzt, erreiche oder nicht, ob ebene und gerade oder raue Wege zu diesem Ziele führen. *Umbr. Berth. Elst.* u. A. übers.: *Jahve festigt seinen Schritt* d. h. er macht es dem Menschen erst möglich, den ersonnenen Weg zu gehen, indem er ihm die nöthige Kraft etc. verleiht. Aber Jer. 10, 23 wo ganz allgemein gesagt ist, dass Gott des Menschen Schritt יִבְרִיךְ, entscheidet offenbar für jene Auffassung. — V. 10. קֶסֶם ist der Orakelspruch, der schliessliche Entscheidung giebt und unwandelbar fest steht. Solche Bedeutung hat auch der Ausspruch eines Königes. Und weil ein Spruch so hoher Bedeutung *auf den Lippen eines Königs ist, so soll im Gerichte nicht freventl reden sein Mund.* *Ew. Hitz. Zöckl.* u. A. sehen 10^b als einfache Aussage an: *beim Rechtsprechen trägt nicht sein Mund*, *Hitz.* findet hier die gläubige Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit des Königs im Gericht, ähnlich auch *Ew.*, der in diesem und ähnlichen Sprüchen eine Widerspiegelung der ersten schönen Zeit des starken fleckenlosen Königthums in Israel und der allgemeinen ungetrübten Achtung vor ihm sieht. Aber zu dieser Auffassung zwingt uns nichts, zweifellos ist auch jene erste sprachlich möglich, und sie wird hier nothwendig, da *Hitz.'s* Erklärung die völlig unbeweisbare Annahme des Glaubens an die Unfehlbarkeit des Königs zur Voraus-

setzung hat, während *Ew.* dem Spruch unnöthig eine nur zeitweise gültige Wahrheit zugesteht. — V. 11. Der *Chald.* schon meint, unser Vers solle darauf hinweisen, dass Gewicht, Wage und Beutelsteine von Jahve kommen, sein Werk sind. Jedenfalls heisst ^a: *Gewicht und Wage des Rechts hat Jahve* d. h. sie sind sein Werk und er ist Herr, führt die Aufsicht über sie. *Sein Werk sind alle Beutelsteine* d. h. alles Gewicht geht auf ihn als Urheber zurück, wie ähnlich Jes. 28, 39. Sir. 7, 15 der Ackerbau auf ihn zurückgeführt wird; natürlich ist damit daran erinnert, dass die von Jahve gestiftete Ordnung auch heilig gehalten und darum gleiches und richtiges Maass gebraucht werden muss vgl. Lev. 19, 36. Deut. 25, 13 ff. כִּיס sonst häufig der Geldbeutel, hier der Beutel, in welchem der Krämer die Gewichtssteine zu tragen pflegt vgl. Mich. 6, 11. Deut. 25, 13. Weil wie *Berth.* einwirft, zu allen Beutelsteinen auch die zu leichten Deut. 25, 13 gehören würden, man auch nicht einsehe, warum nur die kleinen Gewichtsstücke sein Werk genannt werden — als ob nicht jenes durch den Zusammenhang ausgeschlossen und diess in einem so kurzen Spruch völlig unbedenklich wäre, zudem soll gewiss כִּיס die אבנים nur als Gewichtssteine characterisiren — so will *Berth.* ^b so verstehen: *und sein Werk ist Gesammtheit von Beutelsteinen* d. h. ist lauter Beutelsteine, ist so scharf und genau bestimmt wie die kleinsten und feinsten Gewichtsstücke, ein ausserordentlich geschraubtes und höchst bedenkliches Bild, das zudem den Zusammenhang zwischen ^a und ^b aufheben würde. — V. 12. עֲשֵׂה רָשָׁע nur vom Frevel der Unterthanen und Diener zu verstehen (*Berth. Zöckl.* u. A.) ist nicht wahrscheinlich, vielmehr bezieht es sich vorwiegend darauf, dass die Könige einen Abscheu haben, selbst Frevel zu üben. So schliesst sich am einfachsten die Begründung ^b an: *denn durch Gerechtigkeit wird befestigt der Thron* d. h. er hat Bestand, wollten sie Frevel üben und so die Grenze der Gerechtigkeit überschreiten, so würden sie damit den Bestand des Thrones gefährden. Freilich bedenkt solches nur ein weiser König, daher die älteren Erklärer sagen, dass unser Spruch und die ihm ähnlichen implicite Mahnungen für Könige enthalten sollen. Mit Recht. Vgl. 25, 5. — V. 13. Zu יִשְׂרָאֵל vgl. 8, 6. 12, 11. LXX lasen in ^b יִשְׂרָאֵל. — V. 14. *Der Zorn des Königs ist Todesboten* vgl. 7, 27 (LXX übers. den Sing. ἄγγελος), weil seine Befehle Todesboten sind, wenn sie dahin lauten, dass die, denen er zürnt, z. B. aufrührerische Unterthanen, mit dem Tode bestraft werden sollen. Und wer könnte ihn zwingen solche Befehle nicht zu erlassen? Daher ist ein Thor, wer den Zorn des Königs reizt Qoh. 8, 4. Vgl. Prov. 19, 12. 20, 2. Hingegen *der weise Mann versöhnt* d. i. *besänftigt* den Zorn des Königs. Vgl. Gen. 32, 21. — V. 15. *Im Licht des Antlitzes des Königs ist Leben*; Licht des Antlitzes ist aber nur da, wo das Antlitz heiter, vor Freude glänzend ist. Leben = belebende Kraft, welche auch von *den Wolken des Spätregens* ausströmt. — V. 16. Neben קִנְיָה in ^a vgl. 21, 3. 31, 4. *Ew.* § 238 e. *Ges.* § 75 Anm. 2 קִנְיָה in ^b, weil selbst wenn dasselbe Wort im zweiten Gliede wiederkehrt doch gern eine kleine Verschiedenheit angebracht wird. *Weisheit er-*

werben, wie viel besser als Gold, nämlich erwerben. Vgl. 8, 10. 19. — V. 17. מַסְלָהּ ist immer der gebahnte Weg. *Der gebahnte Weg der Redlichen ist fernbleiben vom Bösen*, womit gemeint ist, dass ihnen wirklich auf solcher Bahn, also ohne Anstoss zu wandeln gestattet ist, so lange sie Böses, das sie auf verderbliche Abwege lockt, meiden; *und seine Seele hütet*, so dass sie nicht dem Tode verfällt 13, 3, *wer auf seinen Weg Acht hat*, damit er nicht den geraden und zum Ziele führenden verfehle. Diese von Hitz. Del. u. A. vertretene Auffassung ist einfacher als die andere, die umgekehrt שמר zum Subj. macht (Berth. Kamph. u. A.). Hitz. schiebt vor 17^b 3 Glieder und hinter 17^b eins aus LXX ein, jedenfalls enthalten sie keinen neuen in den Prov. bisher nicht vorhandenen Gedanken, zudem verdankt das letzte Hemistich wohl einem Revisor seine Entstehung vgl. Lag. Nach Del. lautet der hebr. Text des Zusatzes etwa: אֶרֶךְ יָמִים יִרְכָּבִי צֶדֶק לִקְרָה מוֹסֵר יִהְיֶה בְּטוֹב וְשִׁמְעַת הַכֹּהֵן וְאֵהָב הָיִים יִחְשֶׁה פִּיהוּ: — V. 18. Das Gegentheil von ^a haben wir 15, 33^b gehabt; כְּשִׁלּוֹן kommt nur hier vor. — V. 19. Den *Stolzen* stehen die עֲנִיִּים gegenüber, unter welchen also die *Demüthigen* zu verstehen sind, vgl. עֲנִי Sach. 9, 9. שָׁל ist aber nicht wie 29, 23. Jes. 57, 15 Adjectiv (Berth. u. A.) sondern Infin. vgl. Qoh. 12, 4. Ew. § 238 a. Ges. § 45, 1 a und entspricht dem הִלָּק in ^b. Beute theilen die Sieger, die stolzer Freude sich hinzugeben pflegen und das vorzugsweise, wenn sie so glücklich sind, reiche Beute zur Theilung bringen zu können. *Besser ist es demüthig sein mit den Demüthigen, als Beute theilen unter Stolzen* = als an dem Glücke und der Freude der Stolzen Theil zu nehmen. Wer unter Demüthigen, unter Stolzen ist wird ähnlicher Gesinnung sein als seine Genossen, jedenfalls von ihrem Schicksale mitgetroffen werden. Die Stolzen aber werden erniedrigt, den Demüthigen wird כְּבוֹד z. B. 29, 23. — V. 20. דַּבַּר wie 13, 13, wo das Gegentheil von unserem ^a, vgl. 17, 20^a. 19, 8^b. Zu אֲשֵׁרֵי vgl. 14, 21. — V. 21. *Den Weisen des Herzens wird man נִבִּין nennen*, d. i. als Kundigen laut und offen anerkennen; *und die Süsse* (nur noch 27, 9) *der Lippen wird mehren Lehre*, d. h. wird bewirken, dass mit Freuden viele lernen von dem lieblich redenden Manne, was voraussetzt, dass auch er wie der חָכָם לֵב Anerkennung findet. — V. 22. *Ein Lebensborn ist die Einsicht ihres Herrn* d. h. nicht: sie ist ein Lebensborn, sofern er andere damit erquickt, belebt (Berth.), vielmehr verlangt der Wortlaut, מִקֵּיר הַיִּים von dem zu verstehen, was die Einsicht für den ist, der sie besitzt: sie labt und erquickt ihn, giebt ihm neue Lebenskräfte wie die Quelle dem Ermüdeten. In ^b ist nach dem sonstigen Gebrauch von מוֹסֵר אוֹרִילִים 1, 7. 7, 22 vgl. 5, 23. 15, 5 dies nicht die Zucht, welche die Thoren üben (Berth.) sondern die sie empfangen. *Die Züchtigung der Thoren ist die Thorheit* d. h. Thorheit bestraft sich mit Thorheit und es beraubt sich der Thor des Glückes, das die Einsicht dem Verständigen gewährt. — V. 23. *Das Herz des Weisen macht klug seinen Mund und mehrt auf seinen Lippen Lehre* V. 21; wer weise ist findet für seine Gedanken den passenden Ausdruck und sichert damit seinen Worten Eingang; *Vulg.*

et labiis ejus addet gratiam. — V. 24. Weil *liebliche Worte* der Seele süß sind (— natürlich ist מְחִיךְ Neutrum —) und Linderung für das Gebein (15, 4. 30) können sie צִוְּה־דָּבָשׁ genannt werden. — V. 25 ist schon 14, 12 vorgekommen. — V. 26. Das Verb. אָכַף nur hier es ist = *drängen, treiben*, welche Bedeutung es auch im Syr. hat, eig. ist es wohl beugen, daher eine den Rücken beugende Last auflegen, satteln, vgl. das Arab. und Aram. und אָכַף Ij. 33, 7 = Druck, Last. *Die Gier des Arbeiters arbeitet für ihn* d. h. hilft ihm arbeiten, treibt ihn zu grösserer Anstrengung an, um sein Brod zu gewinnen, *denn es treibt ihn an sein Mund*, der sich nach Essen sehnt. Die Construct. mit עָלִי erklärt sich aus dem Begriff des Antreibens. — V. 27. Man gräbt zunächst eine Grube 26, 27. Ps. 7, 16 u. öfter; wer das thut um andere zu stürzen, ist ein כֹּרֵה רֵעֵה, *einer der Unglück gräbt*. Ein solcher ist ein *heilloser Mensch*, 6, 12. *Und auf dessen Lippen ist gleichsam ein versengendes Feuer*; vgl. 26, 23. — V. 28. Zu ^a vgl. 6, 14. 19. *Und ein Ohrenbläser* (26, 20. 22. 18, 8, ψίθυρος Sir. 5, 14) *trennt den vertrauten Freund* d. h. einen vom andern daher der Sing. 17, 9, vgl. 19, 4. — V. 29. Wie der gewaltsame Mann 3, 31 seinen Freund täuscht und ihn dann auf nicht-guten Ps. 36, 5. Jes. 65, 2 Weg führt, ist 1, 10—19 beschrieben.

— V. 30. Das Verb. עָצַב nur hier, vgl. syr. ܥܥܒܐ, verwandt mit עצם

Jes. 33, 15, *wer verschliesst seine Augen um Verkehrtheit auszusinnen, wer zusammendrückt seine Lippen* (קָרַץ sonst von den Augen 6, 13. 10, 10) *hat schon vollendet das Böse*, d. h. es ist schon so gut, als hätte er es vollbracht, weil von solchem nicht zu erwarten steht, dass er seinen unter deutlicher Kundgebung boshafter Schadenfreude und listiger Berechnung gefassten Plan aufgeben wird. Man hüte sich also vor dem, der zusammenkneift seine Augen, weil er wegen seiner verderblichen Pläne des Andern Blick scheut, und zusammendrückt seine Lippen um sein Lächeln über das so gut wie schon vollendete Werk zu verbergen. Eine Nothwendigkeit V. 30 mit V. 29 zu verbinden (*Hitz.*) liegt nicht vor, ja ist nicht einmal wahrscheinlich, denn die hier erwähnten Geberden des Heimtückischen sind nichts dem חֲסִיד־הַמָּס Characteristisches. — V. 31. *Eine zierende Krone ist graues Haar* (20, 29), *auf dem Wege der Gerechtigkeit wird sie gefunden*, weil nur dem Gerechten langes Leben in Aussicht gestellt ist 3, 2. 4, 10. — V. 32. *Besser ist ein langmüthiger* vgl. 14, 29 *als ein Held und besser wer seines Muthes Herr ist* d. i. sich selbst beherrscht vgl. 25, 28, *als wer eine Stadt erobert*. In den *Pirke Aboth* 4, 1 wirft Ben Soma die Frage auf: wer ein Held sei? Die Antwort ist mit Berufung auf unsere Stelle, der welcher seine Gedanken bändige. — V. 33. *In dem Busen wirft man das Loos, doch von Jahve kommt all seine Entscheidung*, weil nicht von Menschen sondern von ihm allein das Ergebniss des Loosens abhängt. חֵיָק wird hier gewöhnlich mit *Schoss* übersetzt, aber diese Bedeutung lässt sich nicht erweisen, es ist vielmehr der *Busen* und hier wie 6, 27. 17, 23. 21, 14 das den Busen überdeckende faltenreiche Gewand, in ihm

war das Loos verborgen und hier wurde es geschüttelt, um dann gezogen zu werden. Zum Accus. את-הגורל beim Pass. vgl. Ges. § 143, 1 a. Ew. § 295 b. משפט wie Num. 27, 21 und in ähnlichen Stellen.

Cap. 17. V. 1. *Besser ist ein trockener Bissen* (פֶּה ist fem. 23, 8) *und Ruhe dabei* (vgl. בֵּי in 15, 16), *als ein Haus voll von Hader-Opfern*. Die זבחים sind zum Zwecke des Opfers geschlachtete Thiere und zwar ist es häufig Bezeichnung der שלמים, die nur theilweise auf dem Altar verbrannt, theilweise aber zu Mahlzeiten verwandt wurden vgl. 7, 14, die Schlachtung ohne jeden gottesdienstlichen oder heiligen Zweck ist שבה 9, 2. Gen. 43, 16. Unsere Stelle lässt auf die Entartung solcher Mahlzeiten schliessen vgl. 7, 14. 1 Sam. 1, 3. 13. Zum ganzen Vers vgl. 15, 16 f. 16, 8. — V. 2. *Ein verständiger Knecht wird den schlechten Sohn seines Herrn beherrschen*, weil es ihm gelingt im Verlaufe der Zeit selbst Herr zu werden, Qoh. 10, 7. Sir. 10, 24 (28). Denselben Gegensatz von משכיל und מביש vgl. 10, 5. 14, 35. *Und in der Mitte von Brüdern* d. i. als ein gleichberechtigter mit den Brüdern, die Söhne des Erblässers sind, *wird er Erbe theilen*. Del. will b davon verstehen, dass עבד משכיל das Erbe vertheilt, denn חלק mit dem Accus. könne nichts anderes als *vertheilen* sein. Dass aber חלק so gebraucht nicht das eigene Theilhaben ausschliesst, zeigt Ij. 27, 17. Gewiss wird auch für das hebräische Alterthum ein durch Lineal- und Gradualerbfolge normirtes Intestaterbrecht die Regel gewesen sein, aber das schliesst doch gewiss Ausnahmen in einzelnen Fällen nicht aus. Jedenfalls ist der Gedanke, dass עבד משכיל durch das allgemeine Vertrauen der Familie zum Testamentexecutor bestimmt sei (Del.), neben a zu schwach und nimmt auch auf das durch מביש בן berührte Verhältniss keine Rücksicht. — V. 3. מצרף nur hier und 27, 21 wo unser a wiederkehrt: *Tiegel für das Silber und Ofen für das Gold, aber Prüfer der Herzen ist Jahve*. Vgl. 15, 11. 16, 2. 21, 2. 24, 12. — V. 4^a hängt von der Auffass. von מרע ab. Ew. Hitz. u. A. sehen es als Subst. an = die Bosheit, gebildet wie מַסֵּב, מַצֵּר u. ähnliche vgl. Ew. § 160 d, dafür lässt sich das parallele שקר geltend machen, nur ist diese Annahme desshalb bedenklich, weil für den Begriff der Sünde, Bosheit dies Subst. sonst niemals vorkommt, Jes. 9, 16 findet sich noch einmal מרע, aber offenbar mit geschärfter Endsilbe = מרע, so ist es wohl auch hier zu nehmen: *ein Bösewicht achtet auf nichtige Lippe*. In b darf man nicht übersetzen: *wer Trug gern anhört, beachtet verderbliche Zunge* (Chr. B. Mich. u. A.), denn eine derartige Ergänzung von מקשיב aus a zu על לשון הויה ist nicht zulässig. Del. sieht ebenfalls שקר als Obj. zu מוין an, aber so, dass על לשון הויה mit שקר zu verbinden ist und b zweites Prädic. zu מרע ist: *Ein Bösewicht horcht auf heillose Lippe, hört die Lüge an auf verbrecherischer Zunge*. Aber dabei wird einerseits der Parallelismus zerstört, andererseits ist die Vorsetzung von שקר aus seiner natürlichen als Obj. ihm zukommenden Stellung hier um so auffallender, als dadurch die zusammengehörigen Worte getrennt werden, ganz abgesehen davon, dass bei dieser Auffassung על לשון הויה ein ziemlich müssiger Zusatz ist. Durch den Parallelism. offenbar angezeigt ist die von den meisten ver-

tretenene Erklärung, welche שקר als dem מרע entsprechend ansieht, das Abstr. steht hier wie ganz ähnlich 12, 27 רמיה. Zu מזין = מאזין vgl. Ew. § 141 a. Also: *Trug horcht auf Verderben bringende Zunge*. So entspricht b genau a. Freilich hat האזין sonst nicht על bei sich, aber doch ל Ij. 34, 2 u. אל Ps. 77, 2 wie ebenso הקשיב, offenbar ist על hier durch das parallele Glied veranlasst. Der Einwand dass man für den, welcher auf Verderben bringende Zunge hört, eine schärfere Bezeichnung als שקר erwarte (*Del.*), kann gegen unsere Auffassung kaum entscheidend sein: היות und שקר können sich recht gut entsprechen, insofern jenes die nothwendige Folge von diesem ist. — V. 5. Zu a 14, 31. איר plötzliches Unglück; nach a muss hier vorzugsweise ein solches gemeint sein, durch welches Armuth eintritt. לא ינקה 11, 21. 16, 5. Hinter V. 5 haben LXX einen kleinen Zusatz, den *Del.* also hebr. wiedergiebt: וַיִּנָּקֵם עָלָיו יְרָחֵם. — V. 6. Zu 6^a vgl. Ps. 127. 128. In b darf man ihre Väter auf Väter, Grossväter u. s. f. beziehen. Nach diesem V. resp. V. 4 haben LXX ein Distichon, das *Lag.* für Umdeutung von V. 7 hält, doch ist es fraglich, ob sich so dasselbe völlig erklärt vgl. *Lag.* Nach *Del.* lautete etwa der hebr. Text: לְמַאֲמִין כָּל-אֲזָרוֹת עוֹלָם וְלֹאֲשֶׁר אֵינֶנּוּ מֵאֲמִין אֵף לֹא אֲנִיָּדָה. — V. 7. שפת יתר, nicht *verba composita*, auch nicht *der Rede Pracht* resp. *würdevolle Rede* (*Kamph.*), denn dazu will das Präd. nicht passen, eher *die hohe befehlende* (*Berth.*) oder *anmassliche Rede* (*Hitz.*) eigentlich ist es wohl *Lippe* d. i. *Rede des Uebermaasses* oder *Ueberschwanges* d. h. eine solche voll überschwenglichen Selbstbewusstseins und Anmassung (*Del.*). Der נבל hat alle Ursache mit seinen thörichten und ruchlosen Thaten im Verborgenen zu bleiben, thut er es nicht sondern drängt sich vor und sucht sich trotz seiner innern Gehaltlosigkeit überall zur Geltung zu bringen, so ist er um so unerträglicher. *Kamph.* behauptet freilich, dass diese Auffassung darum nicht passe, weil anmassliche Rede keinem Menschen wohl anstehe, aber gilt nicht dasselbe von der Lügenrede? Und doch setzt b die Lügenrede speciell zu dem נדיב in Beziehung: *noch viel weniger* (אף כִּי nach der Negation 11, 31. 15, 11) ziemt sich für den Edlen Lügen-Rede. נבל und נדיב Jes. 32, 5f. — V. 8. *Ein Edelstein ist ein Geschenk im Auge seines Empfängers, zu wem er sich auch wendet, handelt er klüglich.* אבן הן eigentlich: ein Stein der Anmuth vgl. 1, 9 identisch mit אבן יקרה Edelstein. שחר besonders das in der Absicht zu bestechen gegebene Geschenk. בעליו könnte der Geber des Geschenkes sein, aber mit Rücksicht auf בעיני wird es mit Recht wie 3, 27 vom Empfänger verstanden, denn „einem der zu schenken hat, erscheint dies Mittel, sich Thüren und Herzen zu öffnen, nicht blos ein goldner Schlüssel, es ist ihm wirklich ein solcher“ (*Del.*). In יפנה und ישכיל nimmt man meist השחר zum Subj., aber mit Recht bemerkt *Del.*, dass השכיל eig. *klug handeln* dann *Erfolg haben*, nur von Personen gesagt wird. Der Gedanke ist demnach: wohin sich auch der Bestochene wendet, da handelt er klug und bietet seinen Scharfsinn auf, um das durchzusetzen, wofür ihm השחר zu Theil wurde. — V. 9. *Vergehen deckt zu wer Liebe erstrebt* d. i. nicht: wer Liebe

zu erlangen sucht, sondern wer Liebe zu bethätigen strebt, vgl. Zeph. 2, 3. 1 Cor. 14, 1, auf welche Auffassung auch ^b führt; dem Zudecken der Vergehung steht das unablässige Tadeln derselben und dem Liebethätigen das Zerreißen der Freundschaft als einer Liebesgemeinschaft gegenüber; *wer auf eine Sache zurückkommt*, d. i. wer in seinem Sprechen immer wieder auf das Vergehen des Freundes zurückkommt, *trennt vertrauten Freund*; 16, 28. Für diese Auffassung von 9^a spricht sowohl der Umstand, dass gewöhnlich das Präd. voransteht als auch besonders 10, 12 (gegen *Berth.*). — V. 10. תָּהִיתָ kann nicht ein verkürztes Imperf. von der Wurzel תָּהַת 6, 27. 25, 22 sein (*Berth.*), diese müsste תָּהִיתָ oder תָּהִיתָ vgl. יָהִיתָ Ij. 6, 3 sein vgl. *Böttcher* Lehrbuch II. S. 413 Anm. 3, auch würde die Bedeutung hier nicht passen, denn תָּהִיתָ ist *wegraffen*, *fortnehmen*, nicht aber *anfassen*. Ebenso wenig ist תָּהִיתָ hier Impf. Niph. von תָּהִיתָ, das gäbe ebenso wenig einen Sinn. Schon der *Chald.* hatte das Richtige, wenn er das Verb. mit עָלָא übersetzte, er leitete es offenbar von נָהַת ab, ebenso *Theod.* u. A., dieselbe Form des Impf. von dieser Wurzel statt der gewöhnlichen יָנַח Ps. 38, 3 findet sich noch Jer. 21, 13. Ij. 21, 13. Freilich sollte man Ultima-Betonung erwarten, der Grund der Abweichung ist nicht sicher zu ermitteln, *Del.* erinnert daran, dass die erste durch Contraction entstandene Silbe ja tonhaltig und ebenso wohl Milēl als Milra sein konnte, hier ist das Wort weil am Anfang stehend Penultima betont. Zu נָהַת mit בִּי erinnert *Hitz.* an Sall. Jug. c. 11: altius in pectus descendit. Durch das מִן in ^b erhält das Verbum in ^a Comparativ-Bedeutung: *mehr steigt hinab in* = tieferen Eindruck macht auf *einen Verständigen Rüge*, *als wenn man schlägt einen Thoren mit hundert Streichen*. Ueber das als Accusat. der näheren Bestimmung untergeordnete מִצָּרָה, bei welchem aus dem Zusammenhange das Wort מִצָּרָה zu ergänzen ist 2 Cor. 11, 24, vgl. z. B. Deut. 25, 3. LXX haben ^a übersetzt, als hätten sie לֵב מִצָּרָה גֵּבִי gelesen. — V. 11 ist das Subj. fraglich. LXX *Symm. Theod. Hier.* u. viele Neueren sehen רָע als Subj. an und מִרִּי, durch אֵךְ nachdrücklich hervorgehoben, ist deshalb dem Präd. vorangestellt: *Nur Empörung erstrebt ein böser Mensch*. Da aber der so gewonnene Sinn keineswegs ohne Bedenken ist, denn in der That erstrebt ja ein Bösewicht eine Fülle von Dingen, die keineswegs, wenigstens nicht direct, unter den Gesichtspunkt von מִרִּי fallen, da ferner die Verbindung רָע בִּקְשׁ eine natürlichere ist als מִרִּי בִּקְשׁ (*Del.*) und auch אֵךְ nicht jene Auffassung nothwendig macht, da es zu denjenigen Wörtern gehört, die sich gern an den Anfang eines Satzes drängen vgl. zu 13, 10, so ist vielleicht besser mit *Syr. Chald.* u. A. מִרִּי zum Subj. zu machen, מִרִּי, steht pro concr. wie V. 4 שָׂקִי, 12, 27 יָמִיהָ etc. Also: *Nur Böses erstrebt der Empörer*, ein Satz, der in seiner besondern Anwendung auf das Staatsleben des Morgenlandes eine grosse Wahrheit ausspricht, aber auch in andern Verhältnissen sich bewährt (*Umbr.*): Der *grausame Bote* ist nach 16, 14 von einem Boten zu verstehen, der grausame Befehle etwa im Auftrage eines Königs vollziehen muss. LXX u. A. dachten bei מִלֵּאךְ an einen Engel, jedoch der Context fordert diese Auffassung nicht, da

man kein Recht hat, das ganz allgemein gehaltene **מִי** auf die Auflehnung gegen Gott zu beschränken. Ebenso wenig ist natürlich mit *Hitz.* bei dem **מִלֵּאךְ אֲכֹרֵי** an den bösen Dämon der wilden Leidenschaft zu denken, der bisher gebunden nun entfesselt ist, das ist eine durchaus moderne Vorstellung. Bleiben wir bei der vorher geltend gemachten Auffassung, so darf man nicht in ^b einen Wunsch sehen (*Berth. Zöckl.*), das ist durchaus gegen die in den Provv. übliche Form der Sprüche, hebt auch den Parallelismus auf und würde eine andere Stellung des Verb. bedingen; auch kann man nicht übers.: *Kaum sucht Empörung Böses auf, wird darauf gesandt ein Bote unerbittlich* (*Ew.*), in diesem Fall würde man das durch den Inf. absol. verstärkte Perf. erwarten vgl. Gen. 27, 30. Jud. 7, 19, vielmehr ist ^b ein ^a coordinirter Satz: *und ein grausamer Bote wird gegen ihn entsandt*. Im Hebr. tritt öfter die Coordination auch da ein, wo wir das logische Verhältniss zweier Sätze zu einander, Grund und Folge etc. zum Ausdruck bringen. — V. 12. Die Auffassung des Inf. ergibt sich aus **יִשַׁל** im parallelen Glied, es steht nicht im Sinne eines Imper. (*Umbr. Berth. u. A.*) sondern eines concessiven Imperf. und **יִב** ist Subj. wie beim Inf. absol. ebenso Ps. 17, 5 etc. vgl. *Ew.* § 328 c: *Mag einem eine ihrer Jungen beraubte Bärin* Hos. 13, 8 *begegnen, nur nicht ein Thor in seiner Thorheit*. Ersteres ist immerhin ein schlimmes Zusammenstossen, aber noch lange nicht so schlimm wie das mit einem gleichsam im Thorheits-Paroxysmus sich befindenden Thoren. **בָּאִישׁ** natürlich nicht von **שָׂוִי** *Umbr. Berth. u. A.* sondern **פָּגִישׁ** abhängig und zu **יִב**, das nur dem Sinne nach Femin. ist vgl. *Ew.* § 175 b. — V. 13. *Wer Böses für Gutes widergiebt* 1 Sam. 25, 21, *aus dessen Hause wird Böses nicht weichen*, da solche Schlechtigkeit für ihn und seine Familie Unglück, Strafe herbeiführen muss. Ktib **יָמִישׁ** wie Ps. 55, 12. — V. 14^a ist **יִשַׁל מִדֶּק** nicht von **פִּיטֵר** abhängig: *Wasser entfesselt wer den Anfang des Streites* (*Hitz. Zöckl.*) sondern jenes ist Subj., dies Präd. und **פִּיטֵר** ist Partic. nicht aber ein Subst. = Durchbruch, oder ein Neutr. (*Ew.*), die Verbindung ist eine ähnliche wie 10, 17, woran *Del.* erinnert, eig.: *Ein das Wasser loslassender ist der Anfang des Streites* d. h. es ist damit, wie wenn einer das Wasser hervorbrechen lässt, indem er die Schleuse öffnet, dadurch führt er die Gefahr herbei, dass das Wasser sich selbst einen breiten Weg bahnt und in schneller Strömung davonfliessend der Anstrengung es aufzuhalten spottet; während doch der gewaltsame Durchbruch bei dem ersten Durchsickern des Wassers leicht abzuwenden gewesen wäre. Daher heisst es in ^b: *ehe du die Zähne weisest, lass den Streit*. **הִתְגַּלַּעַת** findet sich nur hier und 18, 1. 20, 3: Die verss. haben offenbar nach dem Zusammenhang gerathen: *Syr. u. Trg.* übers. es durch *spotten* in 18, 1. 20, 3 hier durch „Fürst“, LXX hat 18, 1 *ἐπὶ νεῖδιστος ἔσται* 20, 3 *συμπλέκεται*, keine dieser Bedeutungen lässt sich nachweisen. *Berth. u. A.* stellten es mit **גָּלַל** zusammen = *vor dem Sichfortwälzen*, das Richtige hat schon *Schult.*, es ist mit arab. **جَالَعَ**, syr. **ܓܠܥܐ** zusammenzustellen und entspricht unserm *die Zähne fletschen*,

vielleicht auch reciprok: *sich einander die Zähne weisen*. Mit diesem Inf. ist aber nicht הריב zu verbinden: *bevor der Streit die Zähne bleckt* (Hitz.) sondern das gehört, wie auch die Accent. angiebt, zum Folgenden, der Imper. steht nachdrücklich am Schluss. Vgl. zur Stellung des Obj. Hos. 12, 15. — V. 15. Jeden ungerechten Richter verabscheut Jahve, mag die Ungerechtigkeit sich in der Freisprechung des Frevlers oder in der Verurtheilung des Gerechten zeigen. Vgl. 24, 24. Jes. 5, 23. — V. 16. Für Gold und Reichthum ist nicht alles feil; ein reicher Thor z. B. würde sich umsonst abmühen Weisheit zu kaufen, *indem das Herz nicht da ist* d. h. nicht: da es ihm an der Gesinnung fehlt, ohne welche die Weisheit nicht erworben werden kann (Berth.), sondern das Herz kommt als Sitz der Verstandesthätigkeit in Betracht, also: weil es ihm an der Fähigkeit fehlt, die Weisheit in sich aufzunehmen. זה dient wie öfter zur Verstärkung der Frage, לקויה וגו' ist nicht eine zweite Frage (Umbr.) sondern der ganze Vers ist eine Frage und der Umstandssatz ולב וגו' dient dazu dieselbe, die ja negativen Sinn hat, zu begründen. Zu אין vgl. Ew. § 321 b. Der Zusatz der LXX hinter V. 16 stammt aus V. 19^b u. 20^b und ist nichts als eine Uebersetzungsvariante zu diesen Halbversen. — V. 17. *Zu jeder Zeit im Glück und Unglück liebt der Freund*, der Artikel will den Freund als den rechten seinem Begriff entsprechenden bezeichnen. Ew. wollte unrichtig הריע als Inf. constr. fassen: *zu jeder Zeit ist ein Freund zuzugesellen*, denn dieser Inf. gehörte zu ריעע, während ריע mit ריעה zusammenzustellen ist. In ^b sahen Chr. B. Mich. Berth. u. A. einen Gegensatz zu ^a und zwar meinte Berth. dass בכל עת in ^a und לצרה in ^b auf diese Auffassung führen, jedoch mit Unrecht, ^b enthält keinen Gegensatz sondern eine Steigerung von ^a, אה bezeichnet das innigste Verhältniss der Zuneigung, die denkbar engste Gemeinschaft, die Menschen haben können, dazu kommt הריע durch die Noth, welche ihm Gelegenheit giebt seine Liebe zu bewähren, אה steht artikellos, weil eben der in ^a genannte Freund gemeint ist. ל drückt beim Passiv. häufig die Person aus, von der etwas geschieht, dem entsprechend übersetzen hier Hitz. u. Kamph., da aber ל bei יולד und ילד sonst die Person einführt, der ein Kind geboren wird, so wird man besser übersetzen: *aber als ein Bruder wird er für die Noth geboren*. Umbr. hat schon auf den treffenden Gebrauch von יולד hingewiesen: „nach der Stärke seiner theilnehmenden Gesinnung wird er bei dem Unglück des Freundes wie zu einem leibhaftigen Bruder, so dass das Gemüth bewirkt, was sonst nur Folge der nächsten Blutsverwandtschaft ist“. Vgl. 18, 24. — V. 18. *Ein unverständiger Mensch ist wer Handschlag leistet* und dadurch Bürgschaft übernimmt vor seinem Freunde d. h. sich bei ihm verbürgt für einen dritten. Vgl. zu 6, 1—5. — V. 19. *Frevel liebt wer Streit liebt* 29, 22 insofern er damit sich und andere in Versuchung bringt, sich zur Sünde fortreissenzulassen, *wer seine Thür hoch macht*, d. h. sich ein schönes, hohes Haus baut um, was damit verbunden zu sein pflegt, stolz und glänzend zu leben, *sucht Zertrümmerung* d. i. zieht Verderben auf sich. Um einen Parallelismus zu gewinnen wollten schon Ab.

Esr., Geier, Schult. u. A. הגבירה פתח vom Weitaufreissen des Mundes verstehen, aber in diesem Sinn ist הגבירה unerhört (*Hitz.*). Zu b vgl. 16, 18. Keiner aber wird seinen Sturz suchen oder Sünde lieb haben wollen; ist dem so, so muss sich jeder vor Stolz und Streitsucht hüten. — V. 20. Zu a vgl. 11, 20 und 16, 20. *Wer sich windet mit seiner Zunge*, bald so bald so redet, also ein איש תהפכות 2, 12. 8, 13. 10, 31 ist, *fällt in Unglück*, vgl. 13, 17. — V. 21. *Wer einen Thoren zeugt, zum Kummer ist es ihm*, vgl. 18, 13; das Gegentheil 23, 24^b. *Und nicht wird froh des Narren Vater*, vgl. hingegen 15, 20^a. — V. 22. גרה kommt nur hier vor. Das Verbum גרה findet sich einmal Hos. 5, 13 in der Bedeutung heilen, demnach wäre גרה Heilung, doch ist man zunächst versucht V. 22^a nach 15, 13 zu erklären, beide Halbverse entsprechen sich genau bis auf das letzte Wort, dort heisst es לב שמה ייטב פנים hier לב שמה ייטב גרה, so dass die schon von *R. Parchon, J. D. Mich. Ziegl.* u. A. gezogene Gleichung גרה = פנים sehr nahe liegt, nur lässt sie sich nicht erweisen, denn جہ womit man unser גרה richtig zusammengestellt hat, findet sich niemals = جہ Gesicht, es ist nichts als Richtung, Seite und kommt im alten Arabisch, wie mir *H. Thorbecke* mittheilt, nur selten vor. Es wird demnach nichts übrig bleiben als גרה mit dem Hos. 5, 13 sich findenden Verb. גרה zusammenzustellen. Im Syr. entspricht ihm ܐܬܐܝܬܐ effugit, evasit, recessit, gewöhnlich führt ܐܬܐܝܬܐ das Uebel ein, davon Jemand befreit wird; dem syr. Aph. ܐܬܐܝܬܐ entspricht das äth. ታረሰ cessare fecit. Demnach ist גרה Nachlass, Erleichterung = Linderung, Besserung. Vielleicht haben schon LXX es so gefasst mit ihrem εὐεκτηῖν ποιεῖ, *Syr.* u. *Targ.* haben das Wort jedenfalls völlig verkannt, sie übersetzen es mit *Körper*, stellen es also mit גרה, גרה zusammen, so vielleicht auch *Symm.*: ἀγαθύνει ἡλικίαν. Demnach ist zu übersetzen: *Ein fröhliches Herz schafft gute Besserung.* Damit gewinnen wir auch einen viel treffenderen Parallelismus zu 22^b, als wenn wir 22^a mit 15, 13^a identificiren: *aber zerschlagener Geist* 15, 13. 18, 14 *trocknet aus das Gebein* vgl. 3, 8. Ps. 22, 16. 32, 4. — V. 23. *Geschenk aus dem Busen* 16, 33 ist das heimlich darge-reichte Geschenk, vgl. 21, 14 שחר בהק in b mit מתן בסתר in a. *Um zu beugen die Pfade des Rechtes*, vgl. 18, 5. — V. 24. אי את פני ist nicht *bei dem Angesicht* d. i. *dicht vor, in nächster Nähe* (*Berth.*) sondern wie oft: *vor* vgl. Gen. 19, 13. 33, 8 also: *vor dem Verständigen ist die Weisheit* d. h. auf sie ist sein Augenmerk gerichtet, sie ist das Ziel seines Strebens, vgl. 15, 14^b. *aber die Augen des Thoren sind an der Erde Ende*, d. h. sein Blick schweift in nebelhafter Ferne, beschäftigt mit den verschiedensten Dingen, die seine Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, aber zugleich abziehen von der Lösung der Einen Aufgabe, durch die ihm das Verständniss für alle andern erschlossen und auch die Möglichkeit gegeben wird allen gerecht zu werden, nämlich von dem Ringen nach der Weisheit. —

V. 25. *מִמֶּנּוּ* kommt nur hier vor, vgl. *Ew.* § 160 d. Die *יִלְדָה* wie 23, 25. Zum ganzen Vers vgl. V. 21. 15, 20. 19, 13. — V. 26. *Ewald*: nur zu büssen Schuldlose, ist schlecht, dass Fürsten züchtigen mehr als billig. Die meisten Erklärer nehmen nach dem *Chald.* und *Syr.* *נְרִיבִים* in der Bedeutung *Edele* als Object, z. B. *Umbreit*: zu schlagen *Edele* geht über das Recht hinaus, wogegen *Ewald* geltend zu machen sucht, dass *נְרִיבִים* den äusserlich gültigen Adel dem Sprachgebrauch unserer Sprüche gemäss ausdrücken, also *die Fürsten* bezeichnen müsse; da aber diese Strafe verhängen, so müsse *נְרִיבִים* Subject in ^b sein. Allerdings möchte man nach 17, 7. 19, 6 bei *נְרִיבִים* an Fürsten denken, aber weil dieses Wort in unserem Verse schwerlich Subject sein kann, da es sich zu *לְהַכֹּת* ähnlich verhalten muss wie *עָנִישׁ* zu *לְצַדִּיק*, bleibt nichts übrig, als an *Edele*, die bestraft werden, zu denken. Der Infin. mit *ל* in ^b steht auf einer Linie mit dem blossen Infin. in ^a, ganz so wie 18, 5, welcher Vers für die Auffassung unseres Verses, wie man gleich auf den ersten Anblick erkennen wird, massgebend sein muss. Demnach: auch dem Gerechten Strafe aufzulegen ist nicht gut, zu züchtigen *Edele* um Redlichkeit willen ist nicht gut. Uebrigens ist nach *R. Norzi's* Anmerk. zu unserer Stelle statt *עַל יִשְׂרָאֵל* zu lesen *עַל־יִשְׂרָאֵל*. Schwerlich weist *גַּם* darauf hin, dass der V. ursprünglich in einem andern Zusammenhange stand (*Berth.* u. A.), sondern es ist mit ihm wie mit *אֶתְּ* V. 11 und *יָקָר* 13, 10, es drängt sich leicht an den Anfang des Satzes und gehört hier zu *לְצַדִּיק*, der Gedanke ist offenbar: es ist nicht gut neben dem Schuldigen auch den Gerechten büssen zu lassen. In ^b ist *עַל־יִשְׂרָאֵל* nicht ein dem *טוֹב* entsprechendes Prädikat: zu schlagen *Edele*, geht über das Recht hinaus (*Umbr. Zöckl.* u. A.), was schwerlich zulässig ist, ebensowenig ist es mit *Hitz.* als nähere Bestimmung zu *לְהַכֹּת* zu nehmen in dem Sinn: *Edle* zu schlagen wider Gebühr, sondern es ist: auf Grund d. i. um Redlichkeit willen (*Schult. Del.* u. A.) vgl. Ps. 94, 20. — V. 27. Zu ^a vgl. 10, 19^b. Ktib *יָקָר רִוּחַ* und der Kühle des Geistes d. i. der ruhige nicht in unbesonnener Hitze redende Mann; *Qri יָקָר רִוּחַ* = *gravis spiritu* (*Schult.*, der freilich *יָקָר* als mit *יָקָר* identisch ansieht) der Mann würdevollen gesetzten Geistes. Doch ist von dem auch durch alle Ueberss. gesicherten Ktib abzuweichen kein Grund. — V. 28. Auf ^b erstrecken sich die Worte *גַּם כִּסִּיל* und *יִהְיֶה* aus ^a: auch der Thor welcher seine Lippen verschliesst gilt für einen Klugen. Vgl. *Ij.* 13, 5.

Cap. 18. V. 1. *Eigenem Gelüste geht nach, wer sich absondert*, d. i. wie sich aus ^b ergibt: wer sich um Rath und Mahnung anderer nicht bekümmert, sondern sich eigenwillig abschliesst, geht eigenem Gelüst, der Befriedigung irgend eines Lieblingswunsches nach, anstatt seine Wünsche dem Gemeinwohl zu opfern und seine individuellen Anschauungen dem, was die Einsicht aller Andern als das Rechte und Nothwendige erkannt hat, unterzuordnen. *Gegen Alles, was frommt, ereifert er sich* d. h. seine individuelle Beschränktheit und Verbohrtheit lehnt sich gegen Alles der Gesammtheit Dienende, ihr Förderliche auf. So im Wesentlichen *Schult. Umbr. Kamph.* u. A. Zu *בָּקֵשׁ* mit *ל* vgl. *Ij.* 10, 6.

Zu יתגלע 17, 14. 20, 3. *Hitz.* will mit Septuag. und *Vulg.* תִּצְאָה lesen, er übersetzt ^a: *Nach einer Veranlassung sucht der Entfremdete* d. h. der bei Seite geschobene, welcher in die Opposition geworfen oder der darein getreten ist, sucht nach Gelegenheit, wie er beikommen und den Bestand (תושיה) stören kann, aber bei dieser Erklärung schliesst sich 1^b nur schwer an ^a an, auch ist das einfache לִרְאוּת so kaum verständlich, während doch das indeterminirte תִּצְאָה bei obiger Auffassung gut seine Erklärung findet: einem Belieben nichts Anderem geht nach wer sich absondert (*Fleisch.*). — V. 2. Für ^b ist יִהְיֶה zu ergänzen: *vielmehr* hat er Freude *an dem sich offenbaren seines Herzens*, vgl. Stellen wie 12, 23^b. 15, 2^b. — V. 3. Statt רָשָׁע mit *J. D. Mich. Umbr. Hitz.* u. A. רָשָׁע zu lesen ist nicht nothwendig, sämtliche Verss. haben mit Recht wie die Mas. gelesen, wohl in der Erwägung, dass בִּיז schwerlich dazu geeignet ist als Folge, den der Frevel nach sich zieht, an erster Stelle zu stehen (*Del.*), vielmehr ist בִּיז das, was רָשָׁע ausübt: mit dem Frevler ist Verachtung nämlich aller Anderen und ihrer Rechte, aller göttlichen und menschlichen Ordnungen, über die er sich hochmüthig hinwegsetzt, gegeben. Mit dieser Verachtung paart sich קִלְיִן, Schande, die er allen bereitet, die mit ihm in Beziehung stehen sowie הִרְפָּה Schmähung, welche alle zu erleiden haben, die ihm hindernd entgegentreten (*Del.*). Andere (*Hitz. Ew.*) wollten קִלְיִן als רָשָׁע entsprechend mit *Schändlichkeit, schändliches Treiben* übersetzen, so dass unter Voraussetzung der Lesart רָשָׁע ^a u. ^b sich entsprechen, aber in dieser Bedeutung lässt sich קִלְיִן nicht nachweisen, es ist die Schande, die einem widerfährt. Es ist also zu erklären: *wenn ein Frevler kommt, kommt auch Verachtung und zugleich mit Schande Schmach.* — V. 4. *Tiefe Gewässer* sind bildliche Bezeichnung des schwer zu ergründenden und zu erschöpfenden Inhalts 20, 5. Qoh. 7, 24. *Die Worte des Mundes eines Mannes* werden weiter dahin beschrieben, dass sie sind *ein hervorsprudelnder Bach*, weil sie unerschöpflich aus der Tiefe hervordringen und frisch und erquickend wirken, *ein Born der Weisheit*, weil man aus ihnen Weisheit schöpfen kann. Die Lesart einiger Handschriften מקור חיים erklärt sich aus 10, 11. 13, 14. *Hitz.* findet in ^b, den er als selbständigen Satz mit מקור חכמה als Subj. ansieht, einen Gegensatz zu ^a: *Wasser der Austiefung sind die Worte von Mannes Mund, ein quellender Bach ist der Weisheitsborn* d. h. ein quellender also unversieglicher Bach ist der Weisheit Born, aber Cisternenwasser ist eines Mannes Rede, sie kann sich erschöpfen, denn sie besitzt kein eigenes Leben, trägt ihre Wurzeln nicht in sich, sondern wird willkürlich gesprochen oder nicht gesprochen. Mit Recht hat *Del.* dagegen geltend gemacht, dass weder tiefes Wasser = Cisternenwasser sei, es ist vielmehr der Gegensatz zum seichten und kann sich im Fluss wie in der Cisterne finden, noch dass מקור חכמה zu דברי פי איש eine entsprechende Parallele bilde, ja dass ^b bei dieser Fassung inconcinn ist, insofern sich נחל als Präd. zu מקור als Subj. nicht recht schicken will. Man wird vielmehr anzunehmen haben, dass in ^b die Prädd. zu דברי יוג' fortgehen und נחל wie מקור dem עמקים entsprechende bildliche

Bezeichnungen sind. — V. 5. *Partheiisch zu sein für einen Frevler ist nicht gut, zu beugen den Gerechten im Gericht ist nicht gut.* Vgl. dieselbe Construction in 17, 26. — V. 6. *Des Thoren Lippen gerathen in Hader* event. *führen herbei* eigentl. *kommen mit Hader* (*Kamph.* u. A.) *und sein Mund ruft nach Schlägen*, insofern er sich Schläge durch sein thörichtes Hineinreden zuzieht, vgl. 19, 29; diese Auffassung verlangt auch der folgende Vers. — V. 7. Zu a 13, 3b. *Und seine Lippen sind der Fallstrick seiner Seele*, 12, 13 vgl. 13, 14. 14, 27 weil er durch sie Leiden allerlei Art z. B. Schlägen sich aussetzt. — V. 8. Zu דברי נרגן vgl. 16, 28. מהלמהים nur noch 26, 22, wo unser ganzer Vers zum zweiten Male vorkommt; das Wort wird sehr verschieden gedeutet: Verschiedene Rabb. u. ältere Erklärer wie *Luther* halten להם für gleichbedeutend mit הלהם, *sie sind gleichsam sich selbst schlagende* und erregen den Schein dass sie anderen keinen Schaden thun sollen; *Ewald* nimmt להם = להב und übersetzt: *sich entzündend*, während *Kamph.* erklärt: *sie sind wie lispelnde* also von der von *Ew.* angedeuteten Möglichkeit ausgeht, wonach להם mit רעם zittern oder vielmehr mit נהם und aram. נהם zusammenzustellen ist. *Chr. B. Mich. Berth. Elst. Zöckl.* u. A. sehen להם als gleichbedeutend mit לָהֶם an 26, 18, das die Grundbedeutung des *Scherzens* hat: *die Worte des Ohrenbläusers sind wie spielende*, scherzende. Aber alle diese Deutungsversuche entbehren einer gesicherten Grundlage, das Richtige hat schon *Schult.*, der להם mit arab. لهم inglutire celeriter, avidè zusammenstellt und übers.: *tanquam avidè deglutita crustula*; והם geht natürlich auf דברי, das Subj. wird so absichtlich herausgehoben, es ist demnach zu übersetzen: *die Worte eines Ohrenbläusers sind wie Leckerbissen und sie dringen in die Kammern*, in das Innerste, *des Leibes* 20, 27. 30. Die Meisten sahen in b einen Gegensatz zu a, aber das ist nicht nothwendig, *Del.* hat schon an Stellen wie Jud. 20, 34. Ps. 95, 10 u. a. erinnert und darauf hingewiesen, wie das gegensätzliche „und dennoch“, um jeden Missverstand auszuschliessen, ein והם ירדים erfordern würde vgl. 3, 29. Im Text der LXX fehlt V. 8, aber dafür ist 19, 15 jedoch in einer eigenen Uebersetzung, substituirt vgl. *Lag.* — V. 9. משהיה ist Substant. *Verderben*; vgl. משהיה איש 28, 24 ist nicht nur der durch Verschwendung sein Vermögen zu Grunde richtende (*Berth.*), sondern jeder, dem משהיה charakteristisch ist, der seine Freude am Vernichten hat; ihm wird als *Bruder* (vgl. 28, 24 חבר) zur Seite gestellt d. h. mit ihm ist gleichwerthig *der in seiner Arbeit lässige*, was der Eine durch sein Thun führt der Andere durch sein Unterlassen herbei. — V. 10. *In ihn*, den festen Thurm, *läuft der Gerechte und wird geschützt* eig. *und wird erhöht* d. h. er gewinnt einen hohen und damit unnahbaren Standpunkt vgl. d. Pual 29, 25. — V. 11. a kam schon vor 10, 15. *Und gleich einer hohen Schutz gewährenden Mauer* ist der Reichtum *in seiner* des Reichen *Einbildung*. Für במסכתו vgl. Ps. 73, 7 scheinen *Chald. Vulg.* במשפּתו in seiner Umzäunung gelesen zu haben, welches

Wort neben der hohen Mauer überflüssig wäre. Uebrigens erhält ^a hier durch ^b einen andern Sinn als in 10, 15. — V. 12. Zu ^a 16, 18^a; ^b ist schon 15, 33 vorgekommen. — V. 13. *Wer antwortet, ehe er noch hörte, zur Thorheit gereicht ihm solches und zur Schmach.* Vgl. Sir. 11, 8. — V. 14. Durch den Gegensatz in ^b wird רוח אִישׁ dahin bestimmt, dass darunter der starke ruhige Geist zu verstehen ist; dieser *erträgt seine* des Mannes *Krankheit* d. h. hilft ihm sie zu ertragen. *Aber zerschlagenen Geist wer trägt den?* Die Antwort ist, dessen Leiden zu lindern ist keine weitere Kraft und kein Vermögen im Menschen vorhanden, welche sich zum Geiste so verhielte, wie dieser zum Körper. In ^a ist רוח mascul., in ^b femin., offenbar um dort den Geist gleichsam als Princip der Mannhaftigkeit, der sittlichen Energie, hier aber als das zur Leidentlichkeit herabgedrückte zu bezeichnen. Die Anwendung des Spruches liegt nahe: man soll sich scheuen anderen z. B. durch Grausamkeit den Geist zu zerschlagen und selbst dahin streben dass man immer gefasst bleibe. — V. 15. ^a ganz ähnlich in 15, 14: Je mehr ein Mensch der Weisheit sich hingiebt, um so mehr wächst in demselben die Fähigkeit aber auch das Verlangen mehr in sich aufzunehmen. — V. 16. Vgl. 19, 6^b. *Geschenk des Menschen schafft ihm Raum und führet ihn vor Mächtige* (25, 6). Hitz. will מִתֵּן mit Unrecht von geistiger Begabung verstehen im Sinn von χάρισμα, so findet das Wort sich sonst nicht; ebenso wenig aber hat man ein Recht es mit שֶׁחָרַם zu identificiren und vom Bestechungsgeschenk zu verstehen, darauf führt hier im Zusammenhang nichts, auch 19, 6 hat es diese Bedeutung nicht. Der Gedanke ist offenbar der, dass ein Mensch sich freie Bahn schafft, emporkommt durch Geschenke, dadurch dass er sich erkenntlich zeigt und sich so die Herzen gewinnt. Das führt ihn vor die Grossen d. h. in ihre Nähe, hilft ihm empor zu angesehener Stellung (Zöckl. Del. u. A.). — V. 17. *Gerecht ist der Erste in seiner Streitsache, es kommt sein Genosse* (d. i. der welcher mit ihm streitet) *und wird ihn ausforschen*, wobei es sich dann wohl zeigt, dass der Erste doch nicht Recht hatte. Vgl. 28, 11. Möglich wäre es in ^a בְּרִיבִי mit הראשון zusammenzunehmen: Gerecht ist der Erste mit seiner Streitsache d. h. wer zuerst kommt mit seiner Streitsache. Offenbar will der V. eine Mahnung für den Richter geben nach dem Princip des audiatur et altera pars. Ktib קָבַץ; Qri קָבַץ doch ist die Correctur unnöthig, da eine Nothwendigkeit nicht vorliegt, den Begriff der Folge hier stark hervortreten zu lassen. Vulg. Septuag. fassen ^a so auf: *der Gerechte ist der Erste in seiner eignen Streitsache*, klagt sich selbst zuerst an, in welchem Falle im Text stehen müsste הַצִּדִּיק הראשון. — V. 18. *Und zwischen Starken macht es Trennung*, indem das Loos ihrem Streite ein Ende macht. Wäre also das Institut des Loosens 16, 33 nicht vorhanden, so würden die Streitsachen in ^a nicht zu Ende kommen, die Starken in ^b sich vielleicht auf Leben und Tod bekriegen müssen. — V. 19. ^b zeigt, dass auch noch in diesem Verse von Streitsachen die Rede ist. נִפְשֵׁעַ ist den Accenten gemäss nicht als particip. Adjectiv dem אִישׁ beigeordnet, ebenso wenig Prädicat, denn die von Ew. statuirte Bedeutung:

sperrern (Ein Bruder sperrt sich mehr als feste Stadt) hat **פָּשַׁע** nicht und auch die von *Berth.* angenommene: widerspenstig sein trifft nicht zu, jedenfalls wäre sie für das Niph. unmöglich, da das, vorausgesetzt dass **פָּשַׁע** jene Bedeutung hat, nicht heissen kann: sich widerspenstig zeigen, vielmehr ist **נִפְשַׁע** (nach der am meisten beglaubigten Lesart mit Patach) ein zu **אֵס** gehöriger impersoneller Attributivsatz, so dass wir übersetzen können: *Ein Bruder, gegen den gefrevelt ist* vgl. *Trg.* Das Prädicat des Satzes ist **מִקֵּיָּה עֵי** also: *Ein Bruder 17, 17 gegen den gefrevelt ist, geht über eine feste Stadt* d. h. ist hartnäckiger, widersteht mehr als sie, *und Streitsachen sind wie der Riegel einer Burg.* Der Gedanke ist offenbar der, dass getäuschte Freundschaft nur zu leicht in die unversöhnlichste Feindschaft umschlägt, dass Streitigkeiten unter ehemaligen Freunden meist ebenso schwer zu heben und zu beseitigen sind wie der schwere eiserne Riegel am Thor der Burg, wie er das Thor schliesst, so versperren sie den Zugang zu den Herzen. *Hitz's* Conjectur ist unbrauchbar, er will **אֵסוֹ נִפְשַׁע** lesen: *Sünde sperren ist besser als eine Burg*, selbst wenn **אֵס** das heissen könnte, so bleibt die Schwierigkeit dieser völlig unhebräischen Redewendung, zudem ist der Parallelismus damit zerstört. — V. 20. Zu a 12, 14; *sättigt sich sein Leib* in a = *sättigt er sich* in b; in b ist *von dem Erzeugniss seiner Lippen* untergeordneter Accusat., der Gedanke ist klar: jeder bekommt die Folgen seiner Reden zu kosten. — V. 21. *Tod und Leben sind in der Hand der Zunge*, vermag die Zunge zu vertheilen oder, dem Bilde in b gemäss, hangen gleichsam an der Zunge wie Früchte an einem Baum; *und jeder, der sie liebt* d. i. sich gern mit ihr beschäftigt und sie viel braucht, *wird essen ihre Frucht*, sei es dass er durch schlechte und betrügerische Rede dem Tode anheimfällt, oder durch gerechte sich das Leben erwirbt. In dem Zusammenhange, in dem **אֶחָבִיָּה** sich jetzt findet, kann das Suff. sich offenbar nur auf **לִשְׁוֹן** beziehen, wenn gleich man zugeben muss, dass der Ausdruck sonderbar ist, aber es ist nicht zu sehen, wie zu helfen ist. LXX scheinen **אֶחָבִיָּה** gelesen zu haben, das zieht *Ew.* vor, aber dieser Ausdruck: wer sie d. i. die Zunge resp. ihre Hand ergreift, sich mit ihr in Gemeinschaft einlässt, ist nicht minder bedenklich. Das Suff. aber auf die zwar nicht genannte aber dem Spruchdichter immer im Sinne liegende Weisheit zu beziehen, ist unmöglich, damit wäre ja auch der Parallelismus aufgehoben, ebenso wenig kommt man mit der andern Vermuthung von *Del.* voran, dass **אֶחָבִיָּה** aus **אֶחָבִיָּה יָהוָה** verstümmelt sei, denn dem Zusammenhang nach muss der Zunge Frucht Tod und Leben sein, so dass Subj. und Präd. nicht zu einanderstimmen würden. — V. 22. Dass in a ein gutes kluges Weib gemeint ist versteht sich von selbst, 12, 4. 19, 14^b. 31, 10. Zu dem Perf. **מָצָא** im hypothet. Sinn vgl. *Ges.* §. 126, Anm. 1. *Ew.* § 357 b. *Und hat erlangt* (vgl. zu 3, 13 und 12, 2) *Wohlgefallen von Jahve*, 8, 35 was daran zum Vorschein kommt, dass Jahve ihm eine gute Frau gegeben hat, vgl. *Sir.* 26, 3. Hinter diesem V. 22 haben LXX ein Distichon, das sich zur Hälfte auch beim *Syr.* findet und eine Umdeutung unsers V. ist vgl. *Lag.* Die beiden letzten Verse dieses und die

beiden ersten des folgenden cap. fehlen in LXX, einige codd. bieten zwar eine Uebersetzung, aber diese gehört *Theodot.* zu vgl. *Lag.* — V. 23. Es kommt wohl vor, dass *Bitten* d. h. in bittender flehender Weise *redet der Arme und der Reiche harte Dinge erwidert.* Vgl. 14, 21. 31. 22, 7. Sir. 13, 3 (4). — V. 24. לְחַרְוֵעַ halten *Syr. Theod. Trg. Vulg.* für eine neue Bildung von חָרַע *Freund*, etwa so: *ein Mann der Freunde um sich zu befreunden!* d. i. mit einem, der viele Freunde hat, muss man sich befreunden. Aber solche Bildung würde doch von חָרַע, der Wurzel von חָרַע *Freund*, ausgehen müssen. Auch scheint חָרַע in ^b einen Gegensatz zwischen ^a und ^b zu verlangen. Schon darum kann man den Inf. nicht von חָרַע ableiten: ein Mann der Freunde kann aufjauchzen vgl. *Graec. Venet.*, vielmehr ist er entweder mit חָרַע, חָרַע zusammenzustellen vgl. 11, 15: *ein Mann der Freunde* d. i. der viele Freunde hat, *muss oder wird sich Verderben zuziehen* (*Umbr. Fleisch.* u. A.) oder der Inf. ist, was vielleicht empfehlenswerther ist, von חָרַע brüchig werden vgl. Jes. 24, 19 abzuleiten: *ein Mann der Freunde* d. i. der viele Freunde sucht und besitzt, *kommt in die Brüche.* So schon *Schult.*: Vir sodalium semet conquasset necesse est, ebenso *Böttch. Kamph. Del.* u. A. Zum Inf. vgl. *Ges.* § 132, Anm. 1. *Ew.* § 237 c. Einige fassen übrigens חָרַע resp. חָרַע im Sinn von חָרַע, vgl. *Syr. Trg. Hitz.* u. A. u. in der That stellt die Mas. unsere Stelle mit 2 Sam. 14, 19. Mich. 6, 10 als den Stellen zusammen, wo man חָרַע erwarten sollte, aber dass dasselbe Wort in demselben Verse verschieden geschrieben ist wenig wahrscheinlich, immerhin würde bei Annahme dieser Auffassung der Sinn von ^a nicht alterirt. ^b bringt den Gegensatz; *doch giebt es Freunde anhänglicher als Brüder*, die treuer sind als leibliche Brüder, vgl. zu 17, 17.

Cap. 19. V. 1. כְּסִיל in ^b bildet nur dann einen Gegensatz zu חָרַע, wenn man an einen reichen Thoren denkt; deutlicher steht 28, 6, wo unser Vers fast wörtlich wiederholt wird, חָרַע, doch hat man sicher kein Recht mit *Syr.* danach an unserer Stelle, die sich ebenso bei *Theod.* vgl. Syro-Hexapl. findet, zu ändern, da jeder auf sein Geld vertrauende und in thörichtem Geldstolz auf den Armen als auf einen Geringern herabsehende, seine Lippen hämisch verziehende als *Thor* bezeichnet werden kann und als solcher den Gegensatz bildet zu dem frommen Armen, dem schlichten einfachen Manne V. 22, vgl. πτωχός Luc. 6, 20. Zu חָרַע חָרַע vgl. חָרַע 11, 20. 17, 20. — V. 2. *Auch Nichtwissen der Seele* (d. i. nach ^b wenn der Mensch nicht scharf erkennt, was ihm zu thun obliegt, und sich zu unvorsichtigen Handlungen hinreissen lässt) *ist kein Gut* (17, 26), *und wer eiliger Füße ist* 21, 5. 28, 20 *geht irre* (vgl. zu 8, 36). Schwierig bleibt die Erklärung von חָרַע. *Berth.* vermuthete, dass es auf ursprünglichen Zusammenhang mit einem Verse weise, in dem unschlüssiges Zaudern getadelt ward, doch lässt sich das nicht näher begründen. Wie 17, 26 das חָרַע an die Spitze des Satzes sich gedrängt hat, logisch aber zu חָרַע gehört vgl. חָרַע 13, 10, חָרַע 17, 11, so könnte es auch hier sein, so dass es zu חָרַע חָרַע zu beziehen wäre. Es könnte aber auch zu חָרַע gehören, so dass der Sinn sich ergäbe: wie vieles Andere so

ist auch Unwissenheit der Seele nicht gut, während *Del.* den Gedanken gewinnt: wie einerseits Weisheitsdünkel so ist andererseits Unwissenheit der Seele nicht gut. נפש wollten *Hitz.* u. A. als Begierde fassen, weil, wie *Hitz.*, aber unrichtig vgl. Ps. 139, 14, meint, die Seele nie als erkennende gedacht werde, so übersetzt *Hitz.*: *Mangelt Ueberlegung der Begierde, mangelt auch Glück*, aber mit Recht weist *Del.* darauf hin, dass wenn man einmal נפש als Genit. Subj. mit דעה verbindet, נפש „Begierde“ nicht bedeuten kann, da die Begierde nicht als erkennende gedacht wird. Desshalb übers. auch *Zöckl.*: *Wo keine Ueberlegung der Seele, da ist auch kein Glück*, nur begeht er mit *Hitz.* den Fehler לא טוב als Nominalsatz zu fassen, was doch wohl טוב אין erfordern würde. *Umbr.* trennte נפש von דעה und verband es als Subj. mit לא טוב, er erklärte: *Wo nicht Ueberlegung, ist der Eifer auch nicht gut*. Das würde allerdings einen treffenden Parallelismus zu b geben, bei dieser Auffassung würde auch גם am leichtesten seine Erklärung finden, man müsste es zu נפש ziehen und es wäre an den Anfang gerückt wie 20, 11 u. sonst; freilich ist die Stellung des נפש das man immer zunächst mit דעה zu verbinden geneigt sein wird, bedenklich, vor allem aber bleibt die Schwierigkeit, dass נפש in diesem Sinn des Eifers für eine Sache sich im Hebr. nicht nachweisen lässt. — V. 3. *Die Thorheit des Menschen verkehret seinen Weg* d. h. seinen Lebensweg, sein Geschick, das bedenkt aber der, dessen Weg dem Verderben zueilt, nicht, er schiebt vielmehr die Schuld seines Unglücks auf Jahve und zürnt ihm. Vgl. Sir. 15, 11—20. חסלה 13, 6 vgl. 11, 3. — V. 4. Vgl. V. 6 u. 7. 14, 20^b. Zu b 14, 20^a. In b sehen *Berth.* u. A. אל als Subj. an: *der Arme wird getrennt von seinem Freunde*, aber mit Recht ist dagegen geltend gemacht, dass so die Initiative des Freundes nicht zum Ausdruck kommt (*Hitz. Del.*); desshalb ist es besser מרעהו zum Subj. in יפיר zu machen: *aber der Arme = dessen Freund trennt sich*. Zu מרע der Freund vgl. Gen. 26, 26 etc. — V. 5. a kommt V. 9^a wieder vor. לא ינקה 17, 5. יפיה כזבים 6, 19. — V. 6. *Das Antlitz des Fürsten streicheln viele*, ihm schmeicheln viele, nach b weil er Geschenke vertheilen kann. Vgl. 29, 26. *Und Gesammtheit der Freunde = Masse von Freunden ist dem Geschenke spendenden Manne*. Statt כל-הרע haben ausser der *Vulg.* die alten Ueberss. כל-הרע gelesen: *jeder schlechte schmeichelt dem Mann des Geschenks*, während *Ew.* u. *Hitz.* mit anderer Consonantenabtheilung lesen wollen; וכלה רע und *Jeder ist ein Freund von dem Mann, der herschenkt*, zu פלה = פלו vgl. Jer. 8, 10 u. öfter. Das wäre möglich, ist aber schwerlich nothwendig, *Del.* erinnert als Analogie zu unserm פל-הרע an כל-הארם. — V. 7. Die אחי רש sind hier anders als 17, 17 offenbar leibliche Brüder resp. Blutsverwandte: ziehen sich Blutsverwandte zurück, um wie viel mehr vgl. 11, 31. 15, 11 etc. seine Freunde. רחקי kann nicht wegen Plur. sein, dagegen spricht dies Suff., vielmehr ist es collectiv gebrauchter Singular, der deshalb mit dem Plur. des Präd. verbunden ist. Abweichend von der sonstigen Schreibart bieten die Mas. hier die Lesart מרעהו, wohl ein Zeichen, dass die Vocalisation des Wortes noch schwankte.

Die Erklärung von מִרְעָה hat seine grossen Schwierigkeiten, da derartige Bildungen von לֹא nicht möglich sind. *Olshausen* hat daher vermuthet, dass in dem Worte die Präpos. מִן stecke, diese konnte mit dem Plur. von רֵעַ einen oder mehrere von Freunden bezeichnen; dass aber Formen wie מִרְעָה sowohl von Einem Einzelnen als von Mehreren gebraucht werden konnten, mochte dazu führen, eine Hauptform מִרְעָה vorzusetzen oder neu zu bilden vgl. *Ew.* § 210. *Böttch.* § 794 vgl. *Lag.* Es findet sich in unserem Verse noch ein drittes Glied, das nach dem Qri so lautet: *der Worten nachjagt, ihm sind sie*, offenbar muss sich מִרְעָה auf den רֵעַ beziehen und der Gedanke müsste sein, dass der Arme Worten nachjagt, die ihm auch zu Theil werden, aber nicht Thaten, aber gerade dieser Gegensatz wäre nicht zum Ausdruck gekommen. Wie *Ktib* lesen alle Verss.: לֹא, dann müsste לֹא הֵמָּה die Worte als nichtige characterisiren: Worte die nicht sind d. h. die nichts in der Wirklichkeit ihnen Entsprechendes haben (*Del. Fleisch.*). Aber bei jener wie dieser Erklärung bleiben die grössten Schwierigkeiten, denn man sieht nicht ein, wie der Arme dazu kommen sollte, Worten nachzujagen. Bedenken wir ferner dass in diesen Sprüchen hier sich sonst kein Dreizeiler findet und dass LXX hier noch ein Plus von drei Hemistichen haben, so ist wohl kein Zweifel, dass hier eine Textverderbniss vorliegt und 7^c der Rest eines verloren gegangenen Distichons ist. Das für uns in Betracht kommende Hemistich der LXX lautet so: ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν, dem sich als zweite Vershälfte die Worte anschliessen: ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους οὐ σωθήσεται, in welchen unser 7^c deutlich zu erkennen ist, wiewohl statt לֹא הֵמָּה die Septuag. wahrscheinlich gelesen haben לֹא הֵיכָא vgl. *Lag.* resp. לֹא יִמְלֹךְ (*Berth.* u. A.). Wir können also nicht zweifeln, dass unser hebr. Text hier eine Lücke hat, welcher die Deutung des לֹא durch לֹא ihren Ursprung verdankt, welche aber durch sie nur zur Noth verdeckt worden ist. Freilich hat die Rückübersetzung wegen des sonst in LXX sich nicht findenden τελεσιουργεῖν ihre grossen Schwierigkeiten vgl. *Lag.* Unter Annahme der Lesart לֹא הֵמָּה übersetzt *Del.* den Vers also: Wer vieler Freund, wird gelohnt(?) mit Bösem, nachjagend Werken, welche nichtig, bei der andern Lesart dagegen giebt er den hebr. Text so wieder: לֹא מִרְעָה רַבִּים לֹא יִשְׁלַם מִרְעָה אֲמָרִים לֹא יִמְלֹךְ so wieder: der Allerweltsfreund wird gelohnt mit Bösem, wer Redereien nachjagt, entkommt nicht. Der vor diesem Distichon sich findende Zweizeiler ist wohl aus dem Hebr. übersetzt, er lautete nach *Del.* etwa: שֶׁבֶל טוֹב יִקְרַב לְיָדָיו: — V. 8. קִנָּה לֹב 15, 32^b. *Liebt seine Seele*, indem er für sein Heil sorgt; das Gegentheil 29, 24. *Wer hütet Einsicht*, sie erstrebt und sorgsam bewahrt, *findet Gutes*. Zum Inf. mit לֹא vgl. zu 18, 24. — V. 9. Ganz wie V. 5, nur dass das negat. לֹא durch יִמְלֹךְ ersetzt ist. — V. 10. לֹא נִאֻוָּה 17, 7. 26, 1; wie nach letzterer Stelle dem Thoren keine כְּבוֹד zukommt, auf welche etwa Fürsten und Herrscher Anspruch haben, so nach unserer kein רַענֻנָּה, kein *Wohlleben*, nicht etwa deshalb, weil dies das Privilegium Hochstehender zu sein pflegt (*Berth.*) da diese ja ebenfalls כְּסִילִים sein können, sondern weil er vermöge seiner Eigenthümlichkeit es nicht ver-

tragen kann, es treibt ihn noch tiefer in seine Thorheit hinein. In ^b liegt eine Steigerung a minori ad majus vor: ziemt Wohlleben nicht dem Thoren, wie *viel weniger* ziemt es dem *Knechte über Fürsten zu herrschen*; vgl. 30, 22. Qoh. 10, 7. Sir. 11, 5. — V. 11. *Die Klugheit des Menschen macht ihn langmüthig*, so dass sein Zorn durch Beleidigungen nicht schnell entflammt wird 14, 17. 29, vielmehr setzt er seinen Ruhm darin, *hinwegzugehen über Vergehen* Mich. 7, 18. — V. 12. ^a mit geringer Veränderung zum zweiten Male 20, 2, vgl. 28, 15. 16, 14; ein ganz ähnliches Bild wie in ^b kam schon 16, 15^b vor. — V. 13. Zu ^a vgl. 10, 1. 17, 21. 25. דִּלְפָּה טִיר, noch einmal 27, 15, *eine beständige Traufe*. טִיר *treiben*, eine treibende Traufe ist die, bei welcher ein Tropfen den andern drängt. — V. 14. Von den Aeltern kann auch wohl ein der Liebe Gottes unwürdiger Mann Haus und Gut erben, aber ein *verständiges Weib ist von Jahve* und ein Geschenk seiner Gnade, vgl. 18, 22. — V. 15. *Faulheit lässt fallen*, senkt herab auf den Menschen, *tiefen Schlaf*, durch welchen ihm Lust und Kraft genommen wird, sich aus seiner Faulheit aufzuraffen und zu arbeiten. *Hitz.* nimmt an ^a völlig unbegründeten Anstoss, so vermisst er z. B. die Angabe, auf wen die Faulheit den tiefen Schlaf herniedersenke etc., er conjicirt mit Heranziehung der LXX חֲכִיל פָּחַל *Faulheit giebt fades Kraut zu essen*. Zu ^b vgl. 10, 4. 12, 24, auch 20, 13. LXX haben eine doppelte Uebersetzung dieses Verses vgl. zu 18, 8. — V. 16. Zu ^a vgl. 13, 13. Qoh. 8, 5. שֹׁמֵר נַפְשׁוֹ 13, 3. 16, 17. *Wer seiner Wege nicht achtet*, d. h. wer es einer ernststen Ueberlegung nicht für werth hält, welchen Weg er gehen soll und nicht dafür sorgt dass er dem Gesetze gemäss (בְּיָשָׁר 14, 2) wandelt, *soll getödtet werden*; Ktib. יָמָה, das bekannte Todesstrafe androhende Wort des mosaischen Gesetzes; dafür will Qri mildernd lesen יָמָה wie 15, 10. Auch hier ist *Hitz.*'s. Conjectur überflüssig, er will nach Jer. 3, 13 פִּזֵּיר lesen: *wer seine Wege zersplittert wird umgebracht*, doch würde man nach Jer. 3, 13 das Part. Pi. erwarten. — V. 17. *Es leihet dem Herrn wer sich des Armen erbarmt*, denn dadurch ehret er Gott 14, 31 und erwirbt sich so Gottes Gnade, welcher *seine That* (12, 14) *ihm vergilt*. — V. 18 weist auf die Nothwendigkeit der Züchtigung aber auch auf das Maasshalten hin: *züchtige deinen Sohn denn noch ist Hoffnung da*, weil er nämlich als noch in der Jugend stehend gedacht ist, *aber ihn zu tödten wünsche nicht*. Wenig ansprechend ist die Erklärung *Umbr.*'s u. A., welche כִּי temp. fassen und das Tödten von dem Unterlassen der Züchtigung zur rechten Zeit verstehen: Züchtige deinen Sohn wenn noch Hoffnung da ist d. h. nicht zu spät, und ihn zu tödten trachte nicht. Zu unserer Auffassung des כִּי יִגֵּר vgl. Ij. 11, 18. 14, 7. Jer. 31, 16f. — V. 19. Ktib גִּרָל suchen ältere Erklärer in der Bedeutung von גִּרָל *Loos* zu nehmen; *Schultens* will dafür die Bedeutung *hart, Ewald* die Bedeutung *häufig* nachweisen. *Hitz.* andererseits wollte גִּמָל lesen, aber die Redensart גִּמָל חֲמָה Zorn erweisen findet sich sonst nie vgl. שִׁלָּם Jes. 59, 18. LXX Syr. (*Trg.*) haben גִּבָר gelesen, während *Theod.* das Qri גִּרָל übersetzte und die Masora (*R. Norzi* schreibt גִּרָל־ mit

Ga'ja) auf das bestimmteste vorschreibt, dass so zu lesen sei, weshalb wir das Qri vorziehen. *Ein grosser des Zornes* ist einer der הַזֶּה הַזֶּה hat Dan. 11, 44. 2 Reg. 22, 13 und dieser Ausdruck ist nicht auffallender wie הַזֶּה הַזֶּה Jer. 32, 19. Ein solcher trägt Strafe, muss für das Unrecht, welches er im Zorn begangen, Strafe leiden. Ewald nimmt ^b als Frage: „denn willst du ihn wohl immer wieder retten? was du müsstest wenn der Jähzornige keine Strafe leiden soll, aber weil man ihn nicht immer wieder retten kann, muss man ihn die Strafe leiden lassen, damit er klug werde.“ Derselbe Sinn kommt auch ohne Frage heraus: *denn wenn du rettest, so wirst du es immer wieder müssen* (Umbr. Berth.). Aber der so gewonnene Sinn ist wenig befriedigend. Deshalb haben Hitz. Kamph. übers.: Denn wenn du auch den Schaden abzuwehren suchst, so wird er doch weiter fortfahren, dieser Sinn ist besser, aber sprachlich besteht die Schwierigkeit, dass הַזֶּה הַזֶּה schwerlich eine andere Auffassung als הַזֶּה הַזֶּה zulässt, beide Verba stehen in der 2. Pers. Daher hat Del. offenbar richtiger übersetzt: *denn greifst du auch wehrend ein, machst du es nur ärger* eig. du fügst hinzu nämlich zu der schon vorhandenen הַזֶּה הַזֶּה immer neue. Für הַזֶּה הַזֶּה erinnert Del. an 2 Sam. 14, 6, es bezeichnet danach das Wegreissen dessen, gegen den sich die הַזֶּה הַזֶּה kehrt, das Trennen der Streitenden. So gefasst enthält der Vers eine tiefe psychologische Wahrheit, die wir noch täglich erfahren können. Es bedarf danach keines Wortes weiter darüber, dass ältere Erklärer unrichtig unsern Vers mit V. 18 verbinden: *denn wenn du rettest* den Sohn, ihn nicht tödtest, *so wirst du ihn immer wieder züchtigen* und somit vielleicht bessern können. — V. 20. Vgl. 8, 10. 12, 15. בְּאַחֲרֵיתָךְ in Zukunft eig. in deiner Folgezeit, אַחֲרֵיתָךְ des Angeredeten steht im Gegensatz zu רֵאשִׁיתָךְ , der Zeit wo er noch nicht weise gewesen. Vgl. 1j. 8, 7. — V. 21. Vgl. 16, 1. 9. — V. 22. Von einem Armen, dem Mitleiden zu zeigen eine Freude ist, wenn zu helfen ihm die Mittel fehlen, versteht Berth. den Spruch: *des Menschen Lust ist seine Liebe und besser ist ein Armer als ein Lügner*. Aber so allgemein ausgedrückt ist 22^a nicht wahr, auch würde man in diesem Fall eher nach 21, 15 erwarten $\text{שֶׁמֶהָ לְאָדָם עֲשׂוֹת הַסֵּד}$ vgl. Hitz. Deshalb ist wohl 22^a zu übersetzen: *Des Menschen Wollen ist seine Liebesbethätigung* d. i. Seele und Wesen derselben (Del.). So schliesst sich treffend ^b an: *und besser ist ein Armer*, weil in ihm הַזֶּה הַזֶּה ist, *als ein Lügner* d. i. als ein Reicher, der wohl helfen kann, aber es ableugnet, weil die הַזֶּה הַזֶּה ihm fehlt. Ew. wollte nach LXX הַזֶּה הַזֶּה st. הַזֶּה הַזֶּה lesen: *Der Gewinn des Menschen ist seine fromme Liebe*, während Hitz. הַזֶּה הַזֶּה conjicirt: *Vom Einkommen eines Menschen ist seine milde Gabe*, was einen wenig ansprechenden weil zu selbstverständlichen Gedanken ergiebt. Das ist anders bei jener Erklärung Ew.'s, bei der freilich ein Zusammenschluss mit ^b schwerer wäre, ^b würde in einem parallelen Satz die Bedeutung von הַזֶּה הַזֶּה für den Menschen abermals hervorheben. Vgl. zu dieser Auffassung unsers Verses V. 17. — V. 23. *Die Furcht Jahve's ist zum Leben* = wer Jahve fürchtet ist zum Leben vgl. 14, 27, *gesättigt kann er übernachten*, weil Jahve ihn nicht

hungern lässt 10, 3, *wird nicht heimgesucht von Unglück*. Vgl. Deut. 11, 15. Lev. 26, 6. *יע* ist als Accusat. der näheren Bestimmung dem Passiv untergeordnet. *Hitz.*'s Conjecturen sind unzulässig, für *שבע* will er das im Qal sich nicht findende *שרע* und statt des durch Jes. 29, 6 hinlänglich geschützten *נפקר* will er *יפחד* lesen: *man streckt sich, ruht, besorgt kein Leid*. — V. 24. Der Hungrige, der seine Hand in die Schüssel gesteckt hat um Speise herauszunehmen, aber zu faul ist die Hand mit Speise zum Munde zu führen, ist ein deutliches Abbild dessen, der auch die geringste Arbeit scheut um sich Brod zu erwerben. Mit geringer Abweichung kommt unser Vers 26, 15 wieder vor. — V. 25. *Den Spötter schlägst du und der Einfältige wird weise*. Nach 21, 11 ist der Zweck der Züchtigung des *ל* nicht seine Besserung, die schwerlich noch zu erreichen ist. Aber wenn die Züchtigung auch für den *ל* ohne Erfolg ist, kann doch der der Belehrung noch zugängliche *פתי* durch solche Züchtigung zur Besonnenheit gebracht werden. Die beiden Impf. drücken die Gleichzeitigkeit der Ereignisse aus. *und tadelt man den Kundigen, so wird er Wissen verstehn*, d. h. Einsicht gewinnen, während beim Spötter Tadeln nichts hilft 13, 1. 15, 12. *הוכיח* ist hier nicht Infinit. (*Umbr.*), auch nicht Imperat. (*Berth. Ew.*), welcher *הוכיח* erfordern würde, sondern offenbar hypothet. Perf. mit allgemeinem Subj. = *והוכיח מוכיח*. — V. 26. Dem Partic. *משרד* folgt in fortgesetzter Rede das Imperf., vgl. zu 6, 14. *Wer den Vater misshandelt, vergewaltigt 24, 15. die Mutter verjagt*, 10, 5, vgl. 13, 5. *יבאיש ויהפיר*. — V. 27. *Lass' ab, mein Sohn, zu hören Zucht, um von der Weisheit Worten abzuirren*, nicht eine ironische Aufforderung, die für den Sohn, welchem solches Abirren als höchstes Uebel bekannt und verhasst gemacht ist, die stärkste Mahnung war, die Zucht zu hören (*Berth.*) vielmehr ist es eine Warnung lieber nicht zu hören als das Gehörte zu missbrauchen oder überhaupt nicht zu brauchen, denn der Frevler ist um so verdammenswerther, je mehr er gegen bessere Erkenntniss gesündigt hat. *לשמע* ist dem Imperat. *הרל* untergeordnet Gen. 11, 8 etc. *לשגור* dagegen ist Zweckangabe für *לשמע מוסר* vgl. Hos. 2, 11. — V. 28. *Der ruchlose Zeuge spottet 14, 9 des Rechts*, das ihn verpflichtet die Wahrheit zu sagen, spottet dadurch dass er unwahres redet; *und der Mund der Frevler verschlingt gierig Nichtigkeit*, Heillosigkeit, hier nach ^a wohl mehr Bezeichnung des ethisch Nichtigen, Gehaltlosen als im physischen Sinn zu verstehen: Unheil (*Berth. Ew.*), so dass der Sinn in ^b der ist: mit Gier d. i. dem höchsten Eifer betreiben die Frevler die Verübung von *אין*. *Hitz.* hat mit LXX Syr. *אין* st. *אין* lesen wollen, denn *בלע* habe nur im Qal die Bedeutung des Verschlingens, dagegen im Pi. die des Vernichtens: *und der Mund der Frevler mordet das Recht*, aber schon *Kamph.* ebenso *Del.* u. A. haben an Num. 4, 20 erinnert, wo *כבלע* in demselben Sinn steht wie Ij. 7, 19 das Qal: um die Dauer des Schluckens d. h. einen Augenblick. — V. 29 erklärt nicht den vorhergehenden Vers (*Berth.*), denn die Begriffe hier *לצים* und *כסילים* und dort *בליעל עד* und *רשעים* decken sich nicht, vielmehr ist V. 29 selbständig. *שפטים* *Strafgerichte* und zwar von Gott verhängte vgl. 3, 34.

Zu מְלִמָּה sie sind bereit d. h. bereit gestellt vgl. Ij. 15, 23. 18, 6. *Für den Rücken der Thoren* 26, 3.

Cap. 20. V. 1. *Der Wein ist ein Spötter, Meth ein Lärm-macher*, insofern der Trunkene spottet und Lärm macht. Beides thut der Weise nicht; *keiner* (vgl. Ges. §. 152, 1 Anm.) also *der davon*, von Wein und Meth, *taumelt* (5, 16f.), d. h. sich gern betrinkt, *ist weise*. — V. 2. Zu a vgl. 19, 12. מִתְעַבֵּר ist hier mit dem Suffix verbunden; die gewöhnliche Bedeutung dieses Hithp. *sich erzürnen* gegen Jemanden Ps. 78, 62 vgl. Prov. 26, 17 ist hier unmöglich, das parallele מִלֵּךְ אֵמָה Schrecken des Königs d. h. den er wirkt, verbreitet, fordert hier die Bedeutung *sich einen erzürnen* vgl. Ew. § 124 b. 282 a. *Wer ihn erzürnt* (so auch die alten Ueberss.) *verwirrt sein Leben* 6, 32 insofern er gegen sich selbst sündigt 8, 36 vgl. Hab. 2, 10. Weil das Hithpa. von einem intransit. Verb. wie עָבַר sich sonst in dieser Bedeutung nicht nachweisen lässt, conjicirte Hitz. מִתְעַבְּרִי ein Thiph. vom aram. מִתְעַבֵּר = hebr. עִבְּרָה: *wer ihn reizt*. Offenbar muss man annehmen, dass das Hithp. als Reflex. zu einem Pi. oder Hiph. diese Bedeutung: sich Jemandes Zorn zuziehen empfangen hat. Del.

erinnert daran, dass die arab. VIII Form von حَضَرَ gegenwärtig sein mit dem Accus. als Reflex der IV Form in dem Sinn von sibi aliquid praesens sistere gebraucht werden kann. — V. 3. שָׁבַת nicht Substant. von שָׁבַת *das Aufhören*, welches nur hier vorkommen würde, sondern wie immer Infin. von יָשַׁב. *Wohnen vom Streite* ist friedlich wohnen entfernt vom Streite. Das gereicht einem Manne zur Ehre, dass er keinen Streit veranlasst, und in keinen sich einlässt, *während der Thor sich* bei jeder Gelegenheit *ereifert* und so nothwendig Streit hervorruft. יִהְיֶה 17, 14. 18, 1. — V. 4 wird gewöhnlich übersetzt: *wegen des Winters* d. h. wegen der unangenehmen kalten Witterung *pflügt der Faule nicht*, aber schon Schult. hat gegen diese Auffassung geltend gemacht, dass חֹרֶף gar nicht *der Winter* sondern vielmehr *der Herbst* ist, die Zeit, wo die Früchte gepflückt werden, daher versteht Schult. den V. a so: wegen der im Herbst eingeheimsten Erndte pflügt der Faule nicht. Da aber חֹרֶף = Fülle der Früchte oder ähnlich kaum zulässig ist, wird man mit Ruetschi מִן tempor. fassen müssen. מִחֹרֶף kann dann sowohl sein: *mit Eintritt* als *mit Ablauf des Herbstes*. Bekanntlich folgt auf חֹרֶף die Zeit der neuen Ackerbestellung. וְשָׂאֵל, קִיב וְשָׂאֵל dies weist auf das in der Zukunft Bevorstehende hin, während jenes das Zukünftige zugleich als Folge aus dem Vorhergehenden ableitet; die meisten Ausleger so: *er bettelt in der Erndte, und nichts erhält er*, aber mit Recht ist diese Erklärung verworfen, weil in der Erndtezeit die Bettelnden am allerwenigsten leer auszugehen pflegen, daher ist zu übersetzen: *und verlangt er in der Erndte nach dem Ertrage des Ackers so ist nichts da*. Zu וְשָׂאֵל vgl. zu 6, 14. Hitz. conjicirt nach dem Arab. مَحْدَرَة: *einen Tragkorb verfertigt der Faule nicht, will leihen in der Erndte*, nämlich einen solchen, *und es wird nichts daraus*. Doch scheitert diese Auffassung schon an dem für das hebr. völlig unerweislichen מִחֹרֶף. — V. 5. Schwer

zu ergründen (tiefes Wasser 18, 4) mag oft der Vorsatz, den ein Mann für sich gefasst hat und für sich, *in seinem Herzen*, bewahren will, sein, aber dennoch *schöpft der kluge Mann ihn heraus* und weiss sich Kenntniss desselben zu erwerben. Der bildliche Ausdruck דֶּלֶה ist durch den Vergleich mit *tiefem Wasser* in ^a veranlasst; wir haben demnach streng genommen an in der Tiefe der Erde befindliches und somit schwer zu schöpfendes Wasser hier zu denken. — V. 6. *Umbr. Ew. Berth. Zöckl.* übersetzen: *Masse der Menschen* = gar viele Menschen *rühmen ein jeder seine Liebe*, aber neben אִישׁ אֶמּוּנִים in ^b so wie nach 11, 17 vgl. Jes. 57, 1 ist אִישׁ חֶסֶד zusammenzunehmen. Desshalb erklären *Hitz. Kamph.*: *manchen Mann nennt einer seinen lieben Freund*, besser ist es offenbar, da die Zusammenordnung von אִישׁ חֶסֶד und רַב אָדָם nicht ohne Bedenken ist, mit *Oeting. Loewenst. Del.* u. A. יִקְרָא = יִקְרֶה zu nehmen, was auch eine bessere Parallele zu מִצָּא giebt, als wenn wir an קָרָא rufen, nennen denken. Demnach ist zu übersetzen: *Die Mehrzahl der Menschen begegnen einem ihnen huldvollen Mann*; und doch, wenn einer diese Huld in Anspruch nehmen will, *wer wird einen treuen Mann finden?* — V. 7. Ein Gerechter zu sein ist nicht leicht; nur *wer in seiner Unschuld wandelt* (23, 31) *ist ein Gerechter* (*Berth. u. A.*), besser aber macht man, wie schon LXX, ^a nicht zum selbständigen Satz, der sich ja als Parallele zu ^b schlecht eignen würde, sondern übersetzt: *wer als Gerechter wandelt in seiner Unschuld, heil seinen Söhnen nach ihm* 14, 26. — V. 8. Dass jeder zu Gericht sitzende König durch seine Augen *jede Schlechtigkeit* 5, 14 nicht *jeden Schlechten* was den Plur. nöthig machte vgl. V. 26 *wurfele* d. h. dass er alles Böse sichtig ausscheidet und vor ihm dergleichen nicht Stand hält, ist natürlich nicht die Meinung. Aber der rechte König sollte es thun, wie denn auch ähnliches dem Könige Jes. 11, 4 zugeschrieben wird. Vgl. 16, 10 ff. Möglich dass auf den rechten König hier zugleich durch דִּין hingewiesen wird, insofern ja דִּין nicht nur *das Rechten* sondern auch *die rechtsgemässe Entscheidung* ist, so dass כִּסֵּא דִּין nicht der Richterstuhl überhaupt ist, sondern der von dem eine solche Entscheidung ausgeht (*Del.*). — V. 9. Die Frage: *wer kann sagen?* setzt voraus dass keiner gefunden wird, der behauptet: *gereinigt habe ich mein Herz* d. h. habe es frei gemacht von allen unreinen Gedanken, unlautern Beweggründen etc., *bin rein von meiner Sünde*, was sich als Folge der Herzensläuterung ergäbe, das Suff. bezeichnet nicht die Sünde, die er thatsächlich hat, sondern die er sich möglicher Weise zuziehen könnte vgl. Ps. 18, 24. Vgl. zum Inhalt des Verses 1 Reg. 8, 46. Qoh. 7, 20. 1 Joh. 1, 8. — V. 10. *Doppelter Stein und doppeltes Mass* Deut. 25, 13 f. vgl. *Ew.* § 313 b. *Ges.* § 108, 4. ^b hatten wir schon 17, 15 vgl. 20, 23. 11, 1. — V. 11. Man ist geneigt hier mit *Ewald* bei מַעֲלָלִי an das Thun eines מַעֲלָל, an *Spielereien* zu denken, aber dieser Begriff der spielenden That eignet dem Worte sonst nirgends. Schon der Knabe lässt sich an seinen Thaten, die nicht aus der besonnenen Ueberlegung wie die Thaten des Mannes hervorgehen, aber eben desshalb, so unbedeutend sie auch sein mögen, ein treues

Abbild seines Innern sind, *erkennen*. Zu גב vgl. zu 17, 26. In b wird die Beziehung angegeben, in wie fern er sich erkennen lässt. Da, wenn b auf die Zukunft gehen sollte, dieser Sinn wohl deutlicher hätte ausgedrückt werden müssen, פעל aber in seiner gewöhnlichen Bedeutung hier einen matten Sinn giebt: Schon der Knabe lässt sich an seinen Handlungen erkennen, ob rein und ob gerade sein Thun ist, so nimmt *Hitz.* פעל = חָלַץ seine Geschaffenheit d. h. seine Beschaffenheit, sein Charakter, er erinnert an יָצָא Ps. 103, 14, während *Del.* פעל lieber durch „Handlungsweise, Artung“ übersetzen will, in jener wie dieser Bedeutung wäre es hier eigenthümlich. — V. 12. Der zunächst freilich nicht ausgesprochene aber aus unserm Vers abzuleitende Gedanke ist wohl der, dass, weil Jahve Ohr und Auge geschaffen hat, er Alles hört und Alles sieht, vgl. 15, 3, besonders Ps. 94, 9, während *Hitz.* mehr Prov. 16, 4 zur Vergleichung heranzieht und den Gedanken findet: Die Sinne sind keine Geburt des Zufalls sondern stammen aus dem Gedanken und dienen darum einem Zwecke, was natürlich nicht in Bezug auf das physische sondern sittliche Leben hervorgehoben wird. — V. 13. Zu a vgl. 6, 9 ff. יִרְשׁ 23, 21. 30, 9 in gleicher Bedeutung wie sonst יִרְשׁ. *Sperr' auf deine Augen* = gieb dich dem Schläfe nicht hin, arbeite tüchtig, *sei satt* vgl. *Ges.* § 130, 2. *Ew.* § 347 b von *Brod*, welches dem fleissigen Arbeiter nicht fehlen wird 12, 11. — V. 14. Der Käufer tadelt die Waare, hat er sie bekommen *und geht er seiner Wege* vgl. *Ew.* § 357 a (יֵלֵךְ לְבֵיתוֹ) *geht er weg sich* = für sich d. i. etwa: geht er seiner Wege, vgl. וַיֵּלֶךְ), *dann rühmt er sich* des wohlfeilen Kaufs. Dieser Spruch ist z. B. passend im Munde des Verkäufers, der den Käufer, welcher um wohlfeil zu kaufen die Waaren herabsetzt, zurückweist. רַע רַע *schlecht, schlecht!* Dieser sowie die folgenden Verse bis 19 fehlen in LXX während die vorhergehenden Verse 10—13 in LXX auf V. 22 folgen. — V. 15. *Es giebt Gold und Fülle von Perlen*, und wer wollte bestreiten dass sie hohen Werth haben, *aber kostbarstes Gefäss sind Lippen der Erkenntniss* 14, 7, die gelten ebensoviel und wohl noch mehr als Gold und Perlen. *Gefäss der Kostbarkeit* = kostbarstes Gefäss. Vgl. das über den Werth der Weisheit gesagte 3, 14 f. 8, 11. — V. 16. Wer so unverständlich ist, dass er für einen Andern oder (nach dem Qri) für das Weib eines andern (נִכְרִיָּה vgl. zu 2, 16) Bürgschaft übernommen hat und ihr nicht nachkommen kann, verdient keine Schonung: *nimm nur fort sein Kleid, denn er bürgte für einen Andern* 11, 15, *und um der Fremden willen pfände ihn*. Ktib נִכְרִיָּים *die fremden Leute* ist gewiss ursprünglich Lesart an unserer Stelle; Qri das *Theod. Syr. Targ.* ausdrücken und das auch *Bathra* 173^b bietet (*Del.*), erklärt sich aus dem Streben, unsern Vers mit 27, 13 gleichlautend zu machen. Zu הַבְלִי als Imper. Qal vgl. *Ges.* § 63 Anm. 1. Statt לָקַח hat 27, 13 קָח, beide Formen wechseln miteinander Ez. 37, 16; zu בָּעַר vgl. 6, 26. Vgl. 6, 1 ff. 17, 18. — V. 17. *Süss ist dem Manne Brod des Trugs*, auf betrügerische Weise ohne

eigene Arbeit erworbenes Brod, *doch später wird angefüllt sein Mund mit Sand*, weil sich schliesslich das Brod des Trugs in Kies d. h. in Ungenießbares und ihm Verderbenbringendes verwandelt vgl. Ij. 20, 12 ff. חֲצִץ nur noch Thren. 3, 16, vgl. حَصَى, مَسْجَا — V. 18. Der Plur. fem. מַחֲשָׁבוֹת ist hier wie häufig sonst mit dem Sing. fem. חֲכִימָה verbunden. Vgl. Ges. § 146, 3. Ew. § 317 a. *Gedanken kommen durch Berathung zu Stande*; עֲצָה hier wohl Berathung mit Anderen, = סוּר 15, 22^a, nach welcher Stelle unser ^a zu erklären ist; נִכְיָן be- reitet d. i. verwirklicht werden, zu Stande kommen. *und mit Len- kung*, die nach ^a und 24, 6 als Ergebniss der Berathung aufgefasst werden müsste, *führe Krieg*, wenn du den Sieg erringen willst. Ewald will statt עֲשֵׂה den Infin. עָשָׂה 21, 3 lesen: *durch Lenkung ist Kriegführen* = führt man glücklichen Krieg, weil nach seiner Mei- nung es ausser dem Zweck des Dichters liege, eine solche Aufforderung zu thun. Doch ist die Aenderung unnöthig, da ja sich von selbst durch den Zusammenhang ergibt, dass der ganze Nachdruck auf בְּהַחְבִּלִיָּה fällt: wenn du Krieg führst, thue es nur בְּהַחְבִּלִיָּה. — V. 19. ^a ebenso wie 11, 13. *Mit dem der aufsperrt seine Lippen* (ganz ähnlich 13, 3) d. i. mit dem Schwätzer *lass dich nicht ein*, eben weil er keine Geheimnisse bei sich behalten kann. — V. 20. *Dessen Leuchte er- lischt* (13, 9) *in dichtester Finsterniss* (vgl. zu 7, 9) d. i. seine Leuchte erlischt, so dass er sich von tiefstem Dunkel umgeben sieht, es ist Steigerung der den Frevlern angedrohten Strafe. אִישׁוֹן הַשֶּׁךְ eig. Augapfel der Finsterniss ist bildliche Bezeichnung der dichtesten Finster- niss. Ktib אִישׁוֹן; Qri אִשְׁוֹן, sonst nirgends im A. T., es ist kein aram. Wort = Schwärze (Berth.), in dieser Bedeutung lässt es sich nicht nachweisen, höchstens könnte es von אִשְׁוֹן stark sein abgeleitet *die Stärke* bedeuten, obgleich auch das nicht ohne Bedenken ist, da אִשְׁוֹן mehr den Begriff des Hart- als des Starkseins als Gegensatz zu רֵכֶךְ ausdrückt, am wahrscheinlichsten ist das Qri verkürzte und verdunkelte Aussprache von אִישׁוֹן. Vgl. R. Norzi zu d. St. — V. 21. Ktib Partic. Pual von בָּחַל würde nach Sach. 11, 8 und حَسِبْتُ ein *verabscheutes* oder *verwünschtes Erbe* bedeuten können, aber das giebt ebenso wenig einen Sinn, als wenn man an eine Ableitung von بَخِل geizig sein denkt und übersetzt: *ergeiztes Erbe* (Umbr. u. A.), denn weder würde der Begriff von נִחְלָה noch auch בְּרֵאשִׁיָּה zu seinem Recht kommen. Qri מְבַחֶלֶת vgl. Est. 8, 14 haben alle alten Ueberss. gelesen; das bedeutet: *ein beschleunigtes Erbe*. Nach Vergleichung von 28, 22 müssen wir dieser in sprachlicher Hinsicht keine Schwierigkeit darbietenden Lesart den Vorzug geben. Der Gegensatz ist dieser: *ein beschleunigtes Erbe im Anfang* d. i. früh aber unrechtmässig erworbener, weil noch einem andern zugehöriger Besitz, *und sein*, des Erbes, *Ende wird nicht ge- segnet*, d. i. zuletzt doch Armuth, weil kein Segen auf solchem Besitz ruht. — V. 22 vgl. 24, 29. Der Jussif יִשֶׁע kann sowohl die Folge ausdrücken Ges. § 128, 2 c als auch die Absicht (Ew.). — V. 23. Zu ^a

vgl. V. 10. Zu ^b 11, 1. — V. 24. *Von Jahve sind des Mannes Schritte* d. h. von ihm sind sie bedingt, er ist die letzte Ursache für die Schritte, die der Mann thut vgl. 16, 9. Jer. 10, 23. In Ps. 37, 23 ist der Sinn von ^a durch das dort sich findende ^{יניני} modificirt. *Und der Mensch, wie versteht er seinen Weg?* = nicht versteht er ihn, weiss nicht, welche Folgen aus seinen Schritten entstehen können, begreift auch oft nicht den Zweck der Ereignisse, die ihn zu dem und jenem anregen wollen. — V. 25. Ueber die Accentuation von ^{ילע} vgl. R. Norzi zu d. St. Accentuirt wird bisweilen ^{לע} als wäre das Wort 3. Perf. Qal, richtiger ^{לע} es ist ein verkürztes Imperf. Qal von ^{לע}, Gaja beim ^ע hat nur den Zweck, dem Guttural am Schluss des Wortes mehr Halt für die Aussprache zu geben. Die Bedeutung der Wurzel ^{לע} (die nach *Vulg.* und vielen Auslegern hier *devorare* wie Obad. 16 bedeuten soll) ist nach dem Arab. ^{لعا} und Aethiop. ^{ላላላላ}

unbesonnen, ohne Ueberlegung reden vgl. Ij. 6, 3. Eigenthümlich ist der Bau des Satzes: man sollte eigentlich nach dem Prädikat ^{מוקט} als Subj. ein Subst. oder einen Inf. erwarten, statt dessen folgt ein Satz: *er ruft unbesonnen „Heilig“ aus und nach dem Gelübde ist er dabei zu überlegen.* Hitz. wollte ^{שקע} durch *Weihung* übersetzen: *Fallstrick für den Menschen ist es zu übereilen Weihung*, aber in dieser Bedeutung ist das Wort nicht nachweisbar. Offenbar steht es hier im Sinn von ^{νορβαν} Mrc. 7, 11, der Ausruf, mit dem Jemand dies oder jenes von seinem Eigenthum Gott weiht. Das ohne Ueberlegung thun und so Verpflichtungen auf sich nehmen, denen man sich hernach entziehen möchte, ist für den Menschen ein Fallstrick. ^{נדרים} ist Plur. der Kategorie. Zu ^{בקר} vgl. 2 Reg. 16, 15 und zum Inf. vgl. Ges. § 132, 3 Anm. 1. Wegen der Schwierigkeit der Constr. in 25^a bei der oben vertretenen Auffassung von ^{ילע} wollten Ew. Berth. ^{לע} lesen, aber die Wurzel ^{לע} = arab. ^{ولع} *gierig sein* gäbe keinen

hier in den Zusammenhang passenden Sinn. Zum Inhalt des Verses vgl. Qoh. 5, 1. 3. 4. — V. 26. Vgl. V. 8. Wegen ^{מזרה} ist ^{איפן} offenbar das Rad des Dreschwagens Jes. 28, 27f., schwerlich aber ist darum hier an die bisweilen an gefangenen Feinden vollzogene grausame Todesart zu denken 2 Sam. 12, 31. 1 Chron. 20, 3. Am. 1, 3 sondern der Gedanke ist wohl nur der, dass der König sichtlich die Frevler ausscheidet und sie dann vgl. ^{ישב} der verdienten Strafe übergiebt. Das dem Dichter geläufige Bild des Worfelns vgl. V. 8 führte für diesen Gedanken das andere herbei. — V. 27. *Eine Leuchte Jahve's* d. i. eine von Jahve gegebene Leuchte *ist des Menschen Geist, welche durchforscht* das Innere des Menschen, auch das verborgenste. Eigentlich ist ^{נשמה} der Hauch, durch den der Mensch zur lebendigen Seele wird vgl. Gen. 2, 7 und den auch das Thier hat Gen. 7, 22, nur unterscheidet sich des Menschen ^{נשמה} darin von der des Thiers, dass sie bei diesem nichts als das Princip des animalischen Lebens ist, während dem Menschen kraft der von Gott direct ihm eingehauchten ^{נשמה} eine Reihe geistiger Functionen zukommen, die dem Thier ab-

gehen vgl. Gen. 2, 15 ff. In diesem letzten Sinn, als Geist in unserm Sinn, als „Macht des Selbstbewusstseins“ (*Del.*) kommt נשמה hier in Betracht. Zu חררי בטן vgl. 18, 8. Zum Inhalt des Verses vgl. 1 Cor. 2, 11. — V. 28. חסד ואמת hier wie 3, 3 von der liebevollen und aufrichtigen Gesinnung des Königs gegen andere. Zu סער vgl. z. B. Jes. 9, 6. — V. 29. Zu ^b vgl. 16, 31. — V. 30. Ktib תמריק neben Qri תמריק, welche letztere Form im Buche Ester einige Male vorkommt von der *Einreibung* der Salben und Wohlgerüche zur Verschönerung, aber hier kaum ursprünglich sein kann, denn wollte man hier den Gedanken finden, dass am Schlechten d. i. am schlechten Menschen eine Abreibung vorgenommen werden soll (*Berth. Fleisch.*), so erwartete man eher den Genit. רע, ganz abgesehen von dem wunderlichen Gedanken, dass diese Einreibung wundmachende Striemen nach unserem Verse sein sollen. Wollte man aber erklären: Wunden tiefen Einschnitts finden ihre Reinigung d. i. Wiederherstellung durch Uebles d. i. Schmerzenbereitende Mittel (*Kim.*), so würde man, abgesehen von dem bedenklichen Ausdruck ברע, wohl das Suff. תמריקן erwarten (*Del.*). Alle diese Schwierigkeiten schwinden bei der Lesart des Ktib. Zum Sing. des Präd. תמריק vgl. *Ges.* § 146, 3. Das ב zur Einführung des Obj. wie ähnlich bei התעה Jer. 42, 20, השריש Ij. 31, 12 (*Del.*) vgl. *Ew.* § 217 f., 2. In 30^b wollte *Del.* event. מכות als zweites dem חריות entsprechendes Subj. ansehen und vor חררי בטן sei entweder ב zu ergänzen oder es sei auch unmittelbar zweites Obj. des zu ergänzenden תמריק, aber ein Wechsel der Constr. war hier ebenso wenig möglich wie die Auslassung von ב, wenn ein Missverständniss vermieden werden sollte, deshalb hat wohl auch *Del.* es vorgezogen מכות als Part. zu nehmen: und zwar als treffende die Kammern des Innern. Einfacher ist es offenbar מכות als Subst. und zwar als stat. constr. zu fassen: die Schläge der Kammern des Innern d. i. die nicht bloß auf der Oberfläche bleibenden sondern bis in das Innere dringenden Züchtigungen. *Del.* hat diese Erklärung freilich verworfen, denn dabei komme חררי בטן nicht zu seinem Recht, aber er scheint nicht bemerkt zu haben, dass dieser Einwurf auch seine eigene Auffassung treffen würde. Durch die von *Hitz.* vorgeschlagene andere Consonantenabtheilung in א: תמר רקב רע: *Wundstriemen träufeln auf die Kelter des Bösen und Schläge in die Kammern des Leibes* entstehen nur neue Schwierigkeiten, wie leicht zu sehen ist. Nicht besser ist *Ew.*'s Conjectur, der יודע st. ברע lesen will: *Wundstriemen gleicht die Putzung eines Weisen und Schlägen auch der Leibesammern*, תמריק soll wie unser putzen im Sinne von Tadeln verstanden werden, nach *Ew.* eine gerade in diesem Falle bei Gebildeten passende Redensart!

Cap. 21. V. 1. *Wasserbäche* leitet der Ackerbauer nach Belieben auf Wiesen und Felder, damit sie Segen verbreiten und fröhliches Gedeihen der Pflanzen befördern. *Das Herz des Königs ist solchen Wasserbächen gleich in Jahve's Hand, er wendet es, wohin er will*, wohin er Segen und Freude spenden will. — V. 2. Fast ganz so wie 16, 2. Vgl. auch 16, 25. 14, 12. — V. 3. Zu נבחר vgl. 22, 1. Das Opfer der Schlechten ist Jahve durchaus nicht lieb,

vielmehr ein Gräuel nach V. 27. Zu dem Gedanken Ps. 50, 7 ff. 1 Sam. 15, 22. Hos. 6, 6. Jes. 1, 11 ff. Mich. 6, 6 f. etc. — V. 4. רָחֵם Jes. 10, 12 und רָחַב vgl. 10, 31 sind Infinitive. נִי nehmen alle alten Uebersetzungen hier gleichbedeutend mit נִי, wie nach R. Norzi in vielen Handschriften das Wort punctirt ist. Mag man nun נִי = נִי nehmen vgl. 1 Reg. 11, 36. 2 Sam. 22, 29 oder geradezu נִי lesen, jedenfalls muss es hier ein Bild des Glückes sein, was durch Ij. 18, 5 f. und andere Stellen gesichert ist, schwerlich aber kann dann נִי רָחֵם Apposition sein, so dass ihre hochmüthigen Augen und ihr aufgeblasenes Herz ihre Leuchte genannt würden, weil sie von diesem Glücke zeugen (*Berth.*) sondern etwa so, dass נִי רָחֵם die äussere Ursache angiebt, welche die Frevler zu vielen Sünden verleitet. Anstatt aber eine längere Reihe derselben anzugeben, führt er nur zwei zunächst in die Augen springende an und bricht dann die Aufzählung ab, um im scharfen Gegensatz zur Ansicht der Frevler darauf hinzuweisen, dass das von ihnen so hoch gepriesene Glück ihnen nur zur Verderben bringenden Sünde wird. Demnach ist zu übersetzen: *Hochsein der Augen und Weitsein des Herzens* d. i. der stolze Blick und das aufgeblasene von masslosem Selbstgefühl geschwellte Herz, *die Leuchte der Frevler ist* (vgl. רָחַב Jes. 60, 5); *Sünde*, und somit können sie sich nicht lange erfreuen (vgl. לְהִשְׂתַּחֲוֹת in 10, 16); sie wird vielmehr bald erlöschen, 13, 9. *Ew. Elst. Del.* u. A. wollen נִי auch hier in der gewöhnlichen Bedeutung nehmen: Neubruch, nur freilich weichen sie in der Erklärung mannigfach von einander ab. Nach *Elst.* bezeichnet נִי den zum ersten Mal bebauten Acker resp. hier die ersten Früchte der Sünde, wogegen *Del.* mit Recht geltend macht: warum nur die ersten Früchte nicht die Früchte überhaupt. Nach *Ew.* soll נִי Appos. zum Vorhergehenden sein: die Gesinnung des Hochmuths etc. ist das eben erst urbar gemachte mit Samen befruchtete Feld und der Gedanke wäre: ist schon die Gesinnung Sünde, wie wird die daraus hervorgegangene Frucht sein. Aber weder ist dieser Schluss irgendwie angedeutet noch ist er wahrscheinlich, weil auch auf Alttestamentlichem Standpunkt zu selbstverständlich. Nach *Del.* endlich ist נִי der Acker, dann Ackerwirthschaft und Wirthschaft überhaupt d. i. das Walten und Treiben der Gottlosen, so dass der Sinn wäre: der Stolz des Blickes, das Sichbreitmachen des Herzens, kurz die ganze Wirthschaft der Gottlosen oder der ganze von ihnen bestellte Acker mit allem, was darauf wächst, ist Sünde. Auch der so gewonnene Gedanke ist wenig befriedigend, weil selbstverständlich, ganz abgesehen davon dass נִי in dieser Bedeutung nicht ohne Bedenken ist. Bei der Erklärung *Lag.'s: Uebermuth und Hoffart, aber ihr Joch tragen die Frevler bei alle dem: die Sünde* schliessen a und b sich nicht zusammen. Nach *Hitz.* wäre נִי zu lesen: Hochmuth und Selbstvermesseneit wären danach „Gespross der Frevler“ genannt, eine ziemlich müssige Apposition, die zudem darum bedenklich ist, weil man schwerlich jene beiden Sünden als gerade die רָחֵם charakterisirende ansehen kann. — V. 5. Da vom Erwerbe, der sich mehrt oder verloren geht, die Rede ist, so muss עֲמֵץ den durch emsigen Fleiss Erwerbenden, אֶס den mit

hastiger Eile und durch schlechte Mittel Gewinn Suchenden (vgl. 28, 20 und daneben 20, 21) bezeichnen. מוֹרֵר und מוֹרֵר wie 14, 23. Vgl. 13, 11 und Sprüche wie 12, 11. In LXX fehlt V. 5. — V. 6. Gewöhnlich fasst man den Vers so auf: *Erwerbung von Schätzen durch trügerische Zunge ist flüchtiger Hauch derer die den Tod suchen*. Die מוֹרֵר מוֹרֵר wären so zu verstehen wie die, welche den Tod lieben 8, 36 oder den Untergang suchen 17, 19. Da jedoch הָבֵל durch נִדָּה von מוֹרֵר מוֹרֵר getrennt ist, so glaubten *Berth. Kamph.* u. A. den M. T. nur übersetzen zu können: *ist flüchtiger Hauch, Suchende des Todes*, aber Stellen wie Jes. 28, 1. 32, 13 und auch das Arab. zeigen, dass es an Analogien zu obiger von *Berth.* beanstandeter Construction nicht fehlt, nur wird man freilich darin *Berth.* beistimmen müssen, dass man sich den Gedanken: flüchtiger Hauch solcher die den Tod suchen nicht wohl zu einer klaren Anschauung bringen kann, schliesslich bleibt doch aber auch bei der von *Berth.* allein für zulässig gehaltenen Uebersetzung eine Schwierigkeit, man sieht nicht, wie Erwerbung der Schätze, wenn man nicht annehmen will, dass Erwerbung so viel bedeute als: *die welche erwerben*, Tod-suchende genannt werden kann. Da nun LXX und *Hier.* statt מוֹרֵר מוֹרֵר vielmehr מוֹרֵר lasen, auch aus der Anmerkung des *R. Norzi* zu d. St. hervorgeht, dass wahrscheinlich *Raschi* מוֹרֵר las und *Kennicott* diese Lesart in verschiedenen codd. fand, so ist sie wohl die ursprüngliche, so dass mit *Berth.* zu übersetzen ist: *Erwerbung der Schätze — — ist flüchtiger Hauch, Netze des Todes* (13, 14. 14, 27), wobei in ^a mehr der Gedanke an die erworbenen Schätze, in ^b der an das Erwerben selbst im Vordergrund steht; in der That kommt ja in נִדָּה sowohl der Begriff des Arbeitens als des durch Arbeit Gewonnenen vgl. 1j. 7, 2 zum Ausdruck. *Hitz.* und *Ew.* wollen im Anfang נִדָּה, hernach מוֹרֵר מוֹרֵר resp. מוֹרֵר מוֹרֵר lesen und zwar auf Grund der LXX: *Wer Schätze erwirbt mit Zunge des Truges, einem Unding nachläuft er in Fallstricke des Todes*. Das wäre vielleicht die einfachste Erklärung, wenn nicht die Vermuthung nahe läge, dass LXX נִדָּה falsch gelesen und so ihre Uebersetzung das ἐπὶ nach sich zog (*Del.*), jedenfalls wäre die Stellung des נִדָּה im Satze auffallend. — V. 7. שֶׁר ist nach 24, 2 das gewaltsame Handeln der Frevler, nicht aber das Verderben, denn גֵּרִי ist nicht *fortraffen* (*Berth.*) sondern *nachzerren*; zudem würde ja der Ausdruck: Verderben der Frevler Selbstverständliches aussagen, da erst dadurch dass das Verderben die Frevler trifft, dasselbe ihr Verderben wird. Der Gedanke ist: die Gewaltthat, welche die Frevler ausüben, wirkt auf sie zurück, indem dieselbe über sie das Verderben bringt; das muss so sein, *weil sie sich weigern* (V. 25) *Recht zu thun*. — V. 8. אִישׁ זָר den alten Erklärern gemäss: *der schlechte und fremde* (das soll sein der dem Rechte fremde) *Mann*. *Lud. Capellus* schon fasste זָר als Adjectiv *schuldbelastet* auf; ihm folgen viele Ausleger, auch *Umbreit* und *Ewald*. Aus dem Gegensatze זָר וְיָדֹעַ und יָדֹעַ erhellt, dass זָר ein Adjectiv sein muss, welches den *Mann* dahin bestimmt, dass ein *schlechter Mann* gemeint ist; nach Vergleichung von مَوْزُورٌ und وَزِيرٌ

kann man nicht zweifeln, dass dem Adject. זר die Bedeutung *schuld-belastet, verbrecherisch* eignen könne. הפסך ist nicht stat. constr.: *ein ganz Verkehrter des Weges ist verbrecherischer Mann*, sondern ist Prädic., das ja meist voransteht und in diesem Fall trotz des Subj. femin. Gen. im Masc. stehen kann (gegen Berth.): *gewunden ist der Weg eines schuldbelasteten Mannes* d. h. er schlägt allerlei krumme Wege ein, wozu ihn die Sünde, die über ihn die Herrschaft gewonnen hat, treibt; *aber ein Reiner — dess Thun ist gerade* vgl. 20, 11. — V. 9. Auf der Zinne eines Daches zu wohnen und allem Wetter ausgesetzt zu sein ist sicher höchst unangenehm, aber doch noch besser als die Bequemlichkeit des Wohnens im Hause zu haben, dabei aber das Haus mit einem streitsüchtigen Weibe zu theilen. Vgl. V. 19. 25, 24 ביה חבר Septuag. und Vulg. richtig: *gemeinschaftliches Haus*. — V. 10. *Nicht findet Erbarmen* (Jes. 26, 10) *in seinen Augen sein Freund*, weil die Seele des Frevlers mit so unwiderstehlicher Gier nach Bösem trachtet, dass seines Freundes zu schonen er nicht einmal über sich gewinnen kann. — V. 11. Vgl. 19, 25. Ueber den Unterschied zwischen לך und פתי vgl. 9, 6—9. השביל ל nimmt man wie ל 19, 25: *und giebt man einem Weisen Einsicht, lernt er Wissen*, d. h. der Weise bedarf nicht der Strafe, vielmehr benutzt er jede Gelegenheit, um seine Weisheit und Erkenntniss zu mehren. Um einen schärferen Gegensatz zu a zu gewinnen wollten de Dieu Berth. Zöckl. auch in יקה den פתי zum Subj. machen, sie übersetzten demnach: *und wenn Glück ist dem Weisen, lernt er* (der Thor) *Wissen*, aber in dieser unpersönlichen Constr. kommt השביל mit ל nie vor, wesshalb auch Hitz., der dieselbe Auffassung vertritt, das ל streicht, wozu jedoch kaum eine Berechtigung vorliegt, da der M. T. einen befriedigenden Sinn giebt. — V. 12. Da צדיק auch Subject für b sein muss, von einem gerechten Menschen aber schwerlich gesagt werden kann, dass er *stürze Frevler in Unglück*, so müssen wir bei צדיק an den gerechten Gott denken vgl. 22, 12. Ij. 12, 19. *Es achtet ein Gerechter und welcher Gerechte! auf das Haus des Frevlers* um zur rechten Zeit die Frevler zu bestrafen. — V. 13. Der Nachdruck liegt auf גם הוא. Folge dessen, dass er sein Ohr verschliesst vor dem Flehen des Dürftigen, ist zunächst seine eigne Noth, sein eignes Unglück: *auch er unglücklich geworden wird rufen nach Rettung und nicht wird er erhört*. — V. 14. In b ist שחר מִחַק wesentlich identisch mit שחר מִחַק 17, 23, es ist das Geschenk, das man im Busen verborgen trägt, um es zu geeigneter Zeit zu verwenden, nicht aber das heimlich gegebene Geschenk (Berth.). כפה kommt nur hier vor, die Grundbedeutung: *krümmen, beugen* geht wohl in die andere: *abbeugen, abwenden* über, ganz wie in dem von Schult. verglichenen كَفَا, demnach ist zu übersetzen: *eine heimliche Gabe wendet den Zorn ab*, so auch LXX; Chald. Symm. u. Vulg. scheinen כפה mit כבה *auslöschen* zusammenzustellen, jedenfalls lässt sich auf Grund ihrer Uebersetzungen nicht mit Sicherheit behaupten, dass sie יִכְבֶּה gelesen (gegen Hitz.). — V. 15. Nach b ist a so zu verstehn: *Freude ist dem Gerechten Rechtthun*, sofern

es seinem innern Wesen, seiner Natur entspricht. Der Gedanke in ^b kann nicht der sein: und Unrecht thun ist Sturz für die Uebelthäter, denn eine derartige Ergänzung wäre unmöglich, ebenso wenig aber kann der Gedanke sein: den Sündern steht Untergang bevor (*Berth.*) vielmehr muss ^{מהרה} im Gegensatz zu ^{שמה} ebenfalls etwas Subjectives sein, es ist wie auch sonst vgl. 10, 29 = Schrecken und Subj. ist dasselbe wie in ^a: Für die Uebelthäter, deren Ziel auf ^{אין} gerichtet ist, ist die Ausübung des Rechts ein Schrecken, etwas, das sie nur widerwillig leisten. — V. 16. *Der Mensch, der abirrt vom Wege der Einsicht, wird in der Versammlung der Schatten ruhen* = bald selbst ein Schatten werden, weil rascher Tod ihm bevorsteht, vgl. z. B. 2, 18. 9, 18. Die Ruhe kommt im Gegensatz zum Abirren in Betracht. — V. 17. *Wer lieb hat Freude* ist nach ^b der Verschwender. *Vulg.* übersetzt gleich: *qui diligit epulas in egestate erit.* Dass der Wein das Herz erfreut ist bekannt, auch die Salbe erfreut es 27, 9. — V. 18. *Lösegeld für den Gerechten ist Frevler, statt der Redlichen der Treulose*, vgl. 11, 8. — V. 19. Vgl. V. 9. ^{יכנס} ist wohl nicht zweiter Genit. sondern als noch von ^{מן} abhängig zu denken: *Besser zu wohnen im wüsten Lande, als ein zänkisches Weib und der damit verbundene Aerger.* — V. 20. Der Weise ist zugleich der sparsame Mann; der hat *köstlichen Schatz* 24, 4 und *Salbe* in seiner Wohnung; *ein Thor von einem Menschen* (15, 20), *verschlingt es*, bringt es, nämlich was er besitzt, Schatz und Salbe, schnell durch; V. 17. — V. 21. ^{צדקה} ist das erste Mal Gerechtigkeit als Eigenschaft des Gerechten, das zweite Mal als Zustand des Gerechten, d. i. des von Gott für gerecht erklärten und somit Gesegneten. ^{היים} und ^{כבוד} vgl. 3, 16. 22, 4. — V. 22. *Stadt der Helden* ist die von vielen Helden vertheidigte Stadt. *Sie ersteigt* Jo. 2, 7 *ein Weiser* d. h. ein Weiser erobert sie, was voraussetzt, dass Weisheit doch noch stärker ist als die Kraft der Helden 24, 5. Das ^ה in ^{מבטחה} wiewohl Raphe muss das ^ה des sich auf ^{עיר} beziehenden Suff. fem. sein vgl. Jes. 23, 17. Zur Vocalisation ^{מבטחה} vgl. *Ges.* § 27 Anm. 2^b. ^{וירד} *da*, nachdem er sie erobert hatte, *stürzte er zu Boden.* — V. 23. Vgl. 13, 3. 18, 21. — V. 24. *Ein sich blühender Frecher, Spötter ist sein Name, wer im Uebermaas der Frechheit handelt.* ^b enthält keine Begründung für ^a, sondern führt nur ^{זו יחיה} weiter aus. — V. 25. *Des Faulen Wunsch tödtet ihn, denn seine Hände weigern sich zu arbeiten*, d. h. nicht: weil es beim Wunsche bleibt, aber nicht zur Befriedigung desselben kommt, so tödtet ihn schliesslich der unbefriedigte Wunsch d. i. der Mangel (*Berth.*, ähnlich auch *Hitz.*) sondern der Wunsch des Faulen nach Ruhe und Bequemlichkeit lässt ihn nicht zur rechten Thätigkeit kommen und bringt ihn deshalb in das Verderben. — V. 26 wird von den meisten Exegeten an V. 25 angeschlossen. *alle Tage wünscht er sich ein Wünschen* = wünscht er heftig Besitz zu erhalten und erhält doch nichts, *und der Gerechte giebt und hält nicht zurück*, aber dagegen macht *Del.* mit Recht geltend, wie dieser Gedanke, dass der Faule auf all sein Begehren nichts erhält, auf den es doch sehr wesentlich mit ankommt, gar nicht ausgedrückt ist, man er-

wartet ein נִצָּן 13, 4 vgl. 20, 4. Dazu kommt, dass in diesem Theil des Spruchbuchs sich sonst nur Zweizeiler finden. Daher ist wohl mit *Del.* הִתְאַחֵזָה zu übersetzen: *man begehrt immerfort* eigentl. wie die Grammatiker erklären: הִתְאַחֵזָה הִתְאַחֵזָה, das Perf. verhält sich hypothetisch zum folgenden Imperf.: wenngleich man immerfort begehrt, doch giebt der Gerechte und hält nicht zurück vgl. *Ew.* § 357 b. — V. 27. Zu a vgl. 15, 8^a. Das Opfer der Frevler, wenn sie es auch von ihrem Eigenthum darbringen und sonst nichts an ihm auszusetzen ist, ist ein Gräuel, *um wie viel mehr wenn man für Frevel es darbringt*, בִּזְמָה bezeichnet wohl schwerlich die Art und Weise, so dass בִּזְמָה nach Mal. 1, 13 zu erklären wäre, denn für die hier angedeutete Sünde ist זֶמֶה nicht der rechte Ausdruck, vielmehr ist בֵּ the Beth pretii und זֶמֶה vielleicht in jenem speciellen Sinn der geschlechtlichen Versündigung zu verstehen, in dem es sich öfter im Gesetz findet. Der Gedanke des Verses ist also der: Jedes Opfer der Frevler ist Jahve ein Greuel, besonders aber dann, wenn es in der Absicht gebracht wird, damit derartige Vergehungen zu sühnen vgl. Sir. 34, 21—25. — V. 28. Zu a vgl. 19, 5. 9. *Der Mann der hört* könnte der sein, der auf Ermahnungen hört, sich gern unterweisen lässt 1 Reg. 3, 9 und in Folge dessen kein trügerisches Zeugnis ablegt. Andere ziehen לִנְצָה zu שָׁמַע, *wer auf Wahrheit hört*, indem נֶצַח Dauer gleich Wahrheit sein soll, was an und für sich willkürliche Annahme ist. Die Bedeutung von לִנְצָה steht fest durch das Gegentheil 12, 19^b. *Der Mann der hört* ist aber wohl der aufmerksame Mann, der genau zuhört und ruhig erwägt, was er hört, damit sein Zeugnis fest stehe; *er wird für immer reden* d. h. sein Zeugnis wird für immer feststehen; vgl. das Gegentheil 18, 13. — V. 29. הִצֵּן בֵּ vgl. zu 7, 13. *Frechheit machen mit dem Gesichte* Ges. § 138, 1 ist eine freche Stirn annehmen, d. i. hier nach b und V. 28 rasch und hartnäckig ohne Prüfung und Ueberlegung mit seinem Urtheile abschliessen und frech in den Tag hineinreden vgl. 7, 13. Statt יִכִּין, das *Aqu. Symm. Syr. Trg. Graec. Ven.* bieten, lesen Qri Septuag. יִכִּין, was offenbar den Vorzug verdient, da es im Gegensatze zu a auf das besonnene Handeln, auf Ueberlegen, auf Verstehen des Weges 14, 8 ankommt. *Berth.* u. A. entscheiden sich für das Ktib als dem Zusammenhange angemessen, denn dass er seine Wege festigt, setze schon Ueberlegung und Besonnenheit voraus; andere finden hier einen Gegensatz zwischen der erheuchelten und wirklichen Festigkeit (*Kamph.*). Ob דִּרְכֵי Ktib d. i. die einzelnen Lebensführungen oder דִּרְכֵי Qri der Lebensweg im Allgemeinen, macht für die Affassung keinen wesentlichen Unterschied. — V. 30. לִנְגֵד vor fasst man gewöhnlich in der Bedeutung לִפְנֵי oder בְּעֵינֵי *nach dem Urtheile Jahve's*; passenderen Sinn erhält man, wenn man in לִנְגֵד die Bedeutung *gegenüber*, das kann sein *im Gegensatze* zu Dan. 10, 13. Neh. 3, 37 festhält. Denn es giebt ja eine göttliche Weisheit, und nur dass die menschliche Weisheit und Einsicht, die Gott gegenüber treten will, keine Weisheit und Einsicht sei, kann die Meinung unseres Verses sein. Vgl. Ps. 33, 11. 12. Ij. 5, 13. 12, 17. 1 Cor. 3, 19. Dazu stimmt auch der Inhalt des folgenden Verses. — V. 31. Wie

menschliche Weisheit nichtig ist, so auch das Vertrauen auf eigene Kraft und auf eigene Mittel: *Ross wird gerüstet für den Schlachtttag, aber dem Herrn gehört der Sieg* d. h. er kann ihn geben oder vor-enthalten; Ps. 33, 17. 20, 8.

Cap. 22. V. 1. שם allein bezeichnet schon den *guten Namen*. Qoh. 7, 1. Ij, 30, 8, ganz so wie ὄνομα in der Parallel-Stelle Sir. 41, 12. Zu נבחר vgl. 21, 3. — V. 2. Zu a vgl. 29, 13. נפגש *stossen auf einander*, müssen einer mit dem andern zusammenleben. Dass Gott der Schöpfer auch des Armen sei, wird wie hier nachdrücklich hervorgehoben 14, 31. 17, 5. Daraus dass das Vorhandensein von Arm und Reich auf Gottes Willen zurückgeführt wird, wird einerseits der Neid des Armen 3, 31 andererseits der Hochmuth des Reichen 14, 31. 17, 5 zurückgewiesen. — V. 3. *Der Kluge sieht das Unglück und verbirgt sich* zur rechten Zeit. Ktib ויסתתר, ganz passend als weitere Folge des Perf. ראה. Qri ויסתתר, wie auch 27, 12, wo unser Vers wiederholt ist, נסתר steht, aber ohne י, wodurch dort das Perf. nothwendig wird. *Die Thoren* nichts merkend *gehen* unbekümmert *weiter und müssen büssen*. Das Perf. וינעשו steht, weil das Unglück sie auf dem Wege überfiel, so dass וינעשו nicht Folge von עברו sondern gleichzeitig mit diesem ist. Gut macht Hitz. darauf aufmerksam, dass von einem Klugen aber mehreren Thoren die Rede ist, diese sind immer in der Majorität. Zu den Perf. ראה und עברו, die wir am besten durch das Präs. wiedergeben vgl. Ges. § 126, 3. — V. 4. *Folge der Demuth (15, 33), der Gottesfurcht ist Reichthum, Ehre und Leben*. Die Copula fehlt nach עניה; wir vermissen sie um so weniger, da Demuth und Gottesfurcht ihren Begriffen nach so eng zusammengehören, dass das eine Wort dem andern wie in Apposition beigefügt werden kann. Merkwürdiger Weise kommt solche Beiordnung ähnlicher Wörter ohne Copula gleich wieder in V. 5 vor. Ansprechender ist die Erklärung von Del. u. A., welche יראת יי als den drei folgenden Worten entsprechend auffassen: *Lohn der Demuth ist die Furcht Jahves*. Das ist grammatisch ohne Zweifel das nächste, wie denn auch die verss. a so gefasst haben, giebt auch einen guten Sinn: nur wer es versteht sich in Demuth Jahve unterzuordnen, kommt zur Gottesfurcht. In b ist das Präd. aus a zu ergänzen. Hitz. will יראת st. יראת lesen, was weder berechtigt noch wahrscheinlich ist, da ein derartiger Gedanke: Die Folge der Demuth ist das Schauen Jahve's im A. T. ausserordentlich selten ist. — V. 5. נצרים nur noch Ij. 5, 5. *Wer seine Seele bewahrt (16, 17) d. h. sie nicht Gefahren aussetzen oder verlieren will, bleibe fern von den Dornen, Stricken*. Er bleibt fern, wenn er den דרך עקש nicht betritt. — V. 6. *Gewöhne den Knaben* oder gieb Anleitung dem Knaben *seinem Wege gemäss* d. i. nach Massgabe des Berufs, für welchen er bestimmt ist, oder: *nach Massgabe seiner Art* d. h. seiner Anlage, seines Alters, seiner Lebensverhältnisse (Del.). Dass דרך diese Bedeutung haben kann, ist nach Stellen wie Gen. 19, 31. Jes. 10, 24 zweifellos, nur ist bei letzterer Auffassung מינה nicht ohne Bedenken, nach Del. geht das Suff. auf das zurück, was naturgemässer Unterricht zur andern Natur des Men-

schen gemacht hat, während die natürlichste Beziehung doch immer die auf דרכי bleibt, was bei der vorher geltend gemachten Erklärung auch gar keine Schwierigkeiten hat. *Ew.* will דרך nicht in dem speciellen Sinn des Berufs sondern vielmehr dem der Lebensweise fassen, welche hier als die des Fleisses und der Gottesfurcht als aus allen andern Sprüchen selbsverständlich vorausgesetzt wird, doch scheitert diese Meinung an der kaum zulässigen Uebersetzung von על פי: *Gewöhn' den Knaben an seine Lebensweise.* *Hitz.* wollte דרכי st. דרכי lesen: *gemäss seiner Zartheit* d. h. so lange er noch jung ist, doch liegt zu dieser Conjectur, die ja auch einen andern Sinn als den beabsichtigten ergeben würde, kein Grund vor. *Auch wenn er alt wird,* also in seinem späteren Leben bis zum Greisenalter hin wird er aus eigenem Antriebe auf ihm beharren. Dieser V. 6 fehlt in LXX. — V. 7. Die gewöhnliche Ordnung im Leben ist die, dass der Reiche über Arme herrscht; *und wer leihet, ein Slave ist dem Manne der verleiht,* darum hüte man sich, wenn einem Selbständigkeit, unabhängige Stellung lieb sind, vor dem Leihen. — V. 8. Das Gegentheil von a 11, 18^b, nach welcher Stelle אין den Gegensatz von שבר אמת ausdrückt. Wer Unrecht säet erndtet, aber was er erndtet, ist *Eitelkeit*, hat keinen Bestand. *Und der Stab seines Uebermuthes,* der Stab mit welchem er בעברה Jes. 14, 6 andere schlug, *schwindet hin* (Gen. 21, 15. 1 Reg. 17, 16 u. s. f., besonders auch Jes. 10, 25). *Umbr.* übers.: *und seiner Strafe Stab ist schon bereitet* oder *Ew.:* *und seiner Strafe Stab wird sicher kommen,* er versteht wie auch *Umbr.* עברה vom göttlichen Zorn und nimmt כלה im Sinn von *vollendet sein, in Erfüllung gehen* vgl. LXX. Aber nach a liegt es offenbar näher das Suff. in עברתי in subject. als object. Sinn zu nehmen, mit Recht weist auch *Del.* darauf hin, dass nach dem in b vorliegenden יכלה vielmehr an die Endschaft d. i. Vernichtung als an die Vollendung des שבט zu denken ist, im letztern Fall wäre ein יכלה angezeigt gewesen. — V. 9. Im Gegensatze zu רע עין 23, 6. 28, 22 muss der *gute des Auges* der freundliche mildthätige Mann sein. *Er wird gesegnet, denn er giebt von seiner Speise dem Armen;* solchem Thun folgt Segen vgl. 11, 25. 19, 17. In LXX steht eine Uebersetzung von 9^a zwischen dem doppelt übersetzten 8^b. Hinter 9^b findet sich ein Distichon, dessen zweite Hälfte schon *Hitz.* als Uebers. von 1, 19^b erkannte, während nach *Del.* die erste eine Uebersetzungs-Variante von 19, 6^b zu sein scheint. — V. 10. *Vertreib den Spötter* aus der Versammlung, nach Septuag. ἐκ συνεδρίου, *und fortgehen wird Hader* 26, 20 zugleich mit dem Spötter, weil nur er den Hader verursachte, *und aufhören wird Streit und Schande.* Schande, wohl nicht weil der Streit in Schmähungen ausgeartet war 25, 8, auch nicht weil der Spötter die, in deren Mitte er weilte, schmähte (*Berth.*), denn קלין ist nicht die Schmähung sondern die Schande, die einem widerfährt, daher: die Schande schwindet, weil das Dasein des לץ, die Gemeinschaft mit ihm, allen zur Schande gereichte. Man wird an die Vertreibung des Ismael erinnert Gen. 21, 10. — V. 11. a muss שחור Subst. sein, denn *Ew.*'s Uebersetzung: *wer liebt mit reinem Herzen* ist wenig wahrscheinlich,

da alles dafür spricht, dass das auf אהב folgende der Accus. des Obj. ist; entweder ist daher טהור stat. constr. des neutrisch gefassten טהור vgl. קדש Ps. 46, 5. 65, 5 oder טהור ist stat. constr. von טהר. Von אהב kann nicht שפתיי abhängig sein (*Berth.*) das geht wegen des Suff. kaum, sondern es ist zweites Subj. also: *Wer liebt* (d. i. strebt nach) *Reinheit des Herzens, wessen Lippen Anmuth, dessen Freund ist der König.* Der Gedanke stimmt mit dem in 16, 13 überein. *Ew.* will das Suff. in רעהו auf מלך beziehen vgl. 13, 4: er ist sein, des Königs Freund, doch giebt die obige sprachlich einfachere Auffassung einen völlig befriedigenden Sinn. *Septuag. Chald. Syr.* geben ^a so: *Gott liebt den Reinen des Herzens*, schwerlich weil Jahve in ihrem Texte stand, sondern durch Deutung Jahve ergänzend, wodurch dann freilich das Verständniss der Worte in ^b unmöglich wird. — V. 12. *Jahve's Augen behüten Kenntniss*, d. i., da in ^b von Worten des Treulosen die Rede ist, den weisen Mann, der seine Kenntniss anwendet, anderen zu helfen und zu rathen, vgl. 11, 9; V. 12^b bringt eine nähere Erklärung zu 12^a: eben weil Jahve den Mann der Einsicht behütet, verkehrt er die Worte des Treulosen, welche gegen jenen gerichtet sind, so dass sie eine andere Richtung gewinnen und nicht zum Ziel führen. Auf diese Verbindung von ^a und ^b führt das Waw consec. Zu סלה vgl. Ex. 23, 8. Deut. 16, 19. *Hitz.* wollte קעות st. דעה lesen, doch berechtigt nichts zur Aenderung, auch wäre נצר רעות ein sonst nicht nachweisbarer zweideutiger Ausdruck. — V. 13. Der Faule sucht durch allerlei Entschuldigungen sich seinen Pflichten zu entziehen. Draussen vor der Stadt fürchtet er den Löwen, drinnen den Mörder, der aus Habsucht ihn bei Seite schafft. Möglich wäre es freilich auch חוץ im Gegensatz zum Innern des Hauses von der Gasse zu verstehen, so dass in ^b der Löwe als רצח gedacht ist vgl. 26, 13, es würde dadurch nur um so mehr die ganze Lächerlichkeit der Entschuldigung seiner Trägheit ins Licht treten. — V. 14. ידוה ist der vom Zorne Jahves getroffene und über den er deshalb schwerstes Unglück verhängt. *Eine tiefe Grube* ist 23, 27 die זונה selbst, hier der Mund der Ehebrecherinnen, weil sie durch schmeichelnde Reden den Jüngling fangen, so dass ihre Rede die sicheren Untergang bringende Grube ist; 2, 16—19. 5, 7 ff. 7, 5 ff. Zu זרות = זנות vgl. 23, 27. 2, 16. LXX hat hinter diesem Verse noch drei aber schwerlich ursprüngliche Zeilen, die jedoch auf einen hebr. Text zurückgehen. *Del.* übers.: וְלֹא יִחַפֵּץ לְפָנֹתַי מֵהֵם. — V. 15. *Thorheit ist gebunden an das Herz des Knaben*, ein ganz allgemeiner Satz, welcher aussagt, dass allen Knaben אולת eigen ist; daher muss bei allen das Mittel sie zu entfernen angewandt werden, nämlich *der Stab der Zucht*; vgl. 13, 24. 23, 13. 29, 15. — V. 16. Wer durch Bedrückung sein Vermögen erwirbt, muss es bald wieder missen; indem nun sein Reichthum ihm genommen wird und den Armen (vgl. z. B. 28, 8) zu Gute kommt, hat er seinen Reichthum für die Armen erworben; daher kann es gleich heissen: *wer den Armen bedrückt, zum Gewinn dient es ihm* dem Armen. Richtiger ist die andere von derselben sprachlichen

Auffassung ausgehende Erklärung, wonach insofern von Gewinn des Armen die Rede ist, als gerade durch den Druck seine Energie gefördert wird, während die Vergrößerung der Habe den Reichen nur in seiner Verschwendung bestärkt, aus welcher schliesslich die Armuth hervorgeht. So führt die Absicht, die sowohl dem Drücken wie dem Geben zu Grunde liegt, nach den Gesetzen der göttlichen Weltregierung den entgegengesetzten Erfolg herbei. So *Umbr. Ew. Kamph.* u. A. mit Recht, denn offenbar entsprechen sich לַהֲרִיבֹתִי und לְמַחֲסֹרִי vgl. 21, 5, beides müssen die Nachsätze zu den durch Participien ausgedrückten hypothetischen Vordersätzen sein. Das hat *Berth.* verkannt, nach dem a und b sich nicht als antithetische Hemistiche entsprechen, sondern vielmehr einen Gedanken bilden und so zu übersetzen wären: *wer den Armen bedrückt um zu nehmen für sich* = um noch reicher zu werden, *gibt einem Reichen* — nur zum Mangel. In höchst gekünstelter Weise wäre hier unter dem Reichen derselbe zu verstehen, der in a als den Armen bedrückend erwähnt wird. Sprachlich einfacher ist die Erklärung von *Del.*, er unterscheidet sich von der obigen Auffassung nur dadurch, dass er לַהֲרִיבֹתִי auf עֵשֶׂק und לְמַחֲסֹרִי auf נִתֵּן bezieht: wer den Armen bedrückt hat wenigstens etwas davon, dagegen wer dem Reichen gibt, hat nichts und weniger als nichts davon, aber der so gewonnene Sinn ist wenig befriedigend, der Spruch würde so jeden ethischen Gehalt entbehren, ja er würde so gefasst indirect zu עֵשֶׂק ermuthigen.

III. Cap. XXII, 17 — XXIV, 22.

Cap. 22, 17—21. Die Aufforderung auf die *Worte* der Weisen, die von V. 22 an aufgezählt werden, zu hören 17, Begründung der Aufforderung 18, Angabe des Zweckes der Belehrung, die jetzt ertheilt werden soll 19, und Verweisung auf frühere schriftliche Belehrung 20 f. — V. 17. *Worte der Weisen* 1, 6. *Meine Kenntniss*, die in den Sprüchen der Weisen, welche ich dir mittheile, dir entgegentritt. Zu הָיָה etc. vgl. 4, 20. 5, 1. — V. 18. *Denn lieblich ist es* Ps. 135, 3. 147, 1 *wenn du sie bewahrest in deinem Innern, mögen sie Bestand haben zusammt auf deinen Lippen.* *Berth.* u. A. machten יָבִיט noch von כִּי abhängig, aber in diesem Fall würde man wohl יָבִיט erwarten, daher nimmt man mit *Ew. Del.* u. A. יָבִיט am besten im Sinn eines Optat. Das Niph. von כִּי fest gegründet sein = Bestand haben. — V. 19. *Belehre ich dich heute, ja dich.* Das Perf. הוֹדַעְתִּי wie הוֹדַעְתִּי 4, 2. *Ja dich* vgl. *Ew.* § 311 a. *Ges.* § 121, 3, es wird nachdrücklich hervorgehoben, dass die heutige Belehrung sich auf den Angeredeten beziehe, ihm gelte sie in ganz besonderem Sinn. *Um-breit:* „aber du? willst du achten auf meine Lehre?“ was schon an אָן scheitert, ganz abgesehen davon, dass diese Ergänzung unmöglich ist. Zu אָן wie sonst בָּא vgl. 23, 15. Gen. 27, 34. — V. 20. Ktib

שלשום *ehgestern*, das sich sonst immer nur in Verbindung mit תָּמול findet, kann schwerlich die ursprüngliche Lesart sein. *Umbr. Ew. Berth.* haben das freilich bevorzugt, es stehe im Gegensatz zu הָיִים V. 19 und der Verf. weise damit auf eine früher von ihm verfasste Schrift, aber man sieht nicht ein, was der Satz: *habe ich dir nicht vorlängst geschrieben von Rathschlägen und Belehrung* hier im Zusammenhang bezweckt. Zweifelhaft ist, ob die Verss. das Qri gelesen haben, jedenfalls so viel sie sich auch abmühen, zu einer brauchbaren Erklärung sind sie sowenig als die Rabbinen gekommen, jene bieten: dreimal (*LXX Syr. Trg.*) resp. dreifach (*Hier.*) ebenso diese, die dann an Lehren aus Thora, Nebiim, Chethubim oder ähnliches denken. Gewöhnlich versteht man שלשום von den Wagenkämpfern, sie seien so genannt, weil immer drei auf einem Wagen gestanden, aber dagegen sind von *Dillmann* zu Ex. 14, 7 sehr schwerwiegende Bedenken geltend gemacht, am besten wird man bei der allgemeineren Bedeutung: Kerntruppen stehen bleiben, resp. wie *Del.* will, an höhere militärische Würdenträger denken. Der Ausdruck ist hier im übertragenen Sinn gebraucht und zwar hat dies שלשום seine Analogie an נגידים 8, 6 vgl. 12, 11. 16, 13; *Del.* übersetzt es durch *Kernsprüche*. Das ב vor מַעֲצוֹת ist das der Begleitung: *Kernsprüche mit Rathschlägen und Wissen*. — V. 21. *Um dich zu lehren die Richtigkeit wahrer Worte, damit du antwortest wahr*; אָמַת in b ist Apposition zu אֲמִירִים: Worte, welche Wahrheit sind vgl. Sach. 1, 13, eigentlich erwartete man אֲמִירִי אָמַת. Natürlich ist לְהוֹדִיעַךְ abhängig von לְהַשִּׁיב, so dass also in b die in a angeredete Person Subj. ist. *Deinem Absender* d. i. dem der dich geschickt hat, damit du lernest, eine allerdings eigenthümliche Bezeichnung der Eltern resp. Erzieher, an die hier doch wohl zu denken ist. Da nun die *LXX* übersetzen τοῖς προσβαλλομένοις σοι, was wohl auf לְשֹׂאֲלֶיךָ zurückgeht, so ist vielleicht dies statt des M. T. zu lesen: *damit du Worte der Wahrheit denen antwortest, die dich fragen*. Vgl. den Syro-hexapl. Text: ܠܬܝܢܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ vgl. *Lag.*

V. 22 — Cap. 24, 22. V. 22 f. *Weil er gering ist* und somit im Gerichte (בשער 24, 7) verlassen, ohne Beschützer, sein Recht gegen dich nicht geltend machen kann. *Denn Jahve wird ihnen, der Armen, Streit führen* 23, 11 und so wirst du, wenn auch Menschen ihnen nicht helfend zur Seite stehen, sie nicht ungestraft berauben: *er wird rauben* Mal. 3, 8 f. *den sie beraubenden das Leben*. Vgl. *Ges.* § 139, 2. *Ew.* § 283 b. — V. 24 f. *Geselle dich nicht zum Zornigen und mit Grimmigen sollst du umgehen, damit du nicht lernest seine Pfade* = damit du nicht werdest wie er, und *annehmest Fallstrick für deine Seele*, nämlich den Zorn der dir zum Fallstricke gereichen würde. Zu תִּרְעַץ Impf. apoc. Hithp. von רָעַץ vgl. Jes. 41, 10. Zu בָּעַל אֵף vgl. 23, 2. 24, 8; אִישׁ יִחְמוֹת ist Steigerung von אִישׁ יִחַם 15, 18; zum Plur. vgl. *Ges.* § 108, 2 a. — V. 26 f. *Sei nicht unter den durch Handschlag sich Verpflichtenden* 6, 1. 11, 15. 17, 18, *unter denen, welche für Darlehn* Deut. 24, 10 *bürgen; wenn du*

nicht hast zu bezahlen, wozu soll er, dem die Bürgschaft geleistet ist, dein Bett unter dir wegnehmen? Vgl. zu 6, 1—4. 20, 16. — V. 28. Der Vers ist vollständig abgeschlossen. Die Begründung der Mahnung: *nicht verrücke uralte Gränze*, liegt in den Worten: *welche gesetzt haben deine Väter*, deren Einrichtungen zu ändern du billig Scheu tragen musst. 28^a = 23, 10^a, vgl. 15, 25^b. — V. 29. *Hast du einen in seiner Arbeit geschickten Mann gesehen, vor Königen mag er sich stellen, nicht sich vor Unberühmten stellen.* הִתְיַצֵּב לִפְנֵי עֹמֵד לִפְנֵי פֶלֶא' sich vor Jemd. stellen, ihm dienen Ij. 1, 6. 2, 1 wie עֹמֵד לִפְנֵי פֶלֶא' vgl. 1 Sam. 16, 21. 1 Reg. 10, 8. Das Impf. ist in ^b als Potent. und das Perf. in ^a hypothet. vgl. 24, 10. 25, 16 zu fassen. הַשְׂכִּים, nur hier, sind deutlich die Niedrigen, in deren Dienst zu stehen eben nicht hohen Wünschen Befriedigung gewährt. Wer höher hinauswill, strebe also darnach ein geschickter Mann zu werden. — V. 1—3. *Wann du sitzt um zu speisen mit einem Herrscher, so beachte genau wen du vor dir hast; und setze ein Messer an deine Kehle, wenn du ein Gieriger bist; sehne dich nicht nach seinen Leckerbissen, indem es täuschendes Brod ist*, was zwar Annehmlichkeit des Genusses in Aussicht stellt, aber nur Unglück verursacht. אִשָּׁא אִשָּׁא muss natürlich persönlich gefasst werden (gegen *Ev. Berth.*), mit dem Herrscher zu Tische zu sitzen ist grosse Ehre, es ist aber auch zugleich grosse Gefahr damit verbunden, darum soll man immer bedenken, wen man vor sich hat. וְשָׁמָּה setzt die Ermahnung fort, denn das Perf. consec. kann sowohl nach dem Imper. wie auch nach dem Juss. stehen, was *Zöckl.* u. A. mit Unrecht bestreiten vgl. Lev. 19, 18. 34. *Ev.* § 342 c. *Hitz.* erinnert an *Meid.* II, 741: „wer die Suppe des Sultans isst, verbrennt sich die Lippen, wenn auch erst nachgehends“ und *Del.* vergleicht das andere Wort: „die Leckerbissen des Königs verbrennen die Lippen“ (vgl. *Fleischer Ali's* hundert Sprüche etc. S. 71 u. 104). Nicht ohne Bedenken ist בְּלֹעַךְ „an deine Kehle“, denn dies לֹעַ lässt sich nur in der Bedeutung: Backe, Kinnbacke im Aramäischen sicher belegen, aber nicht als „Kehle“, desshalb hat *de Lag.* בְּלֹעַךְ =

בִּלְוֹעַךְ genommen: *wenn du gierest*, doch würde dies dann mit ^b identisch sein, während man doch zu וְשָׁמָּה eine nähere Bestimmung vermisst. Vielleicht hat das Wort im Hebr. doch einst jene Bedeutung gehabt, wie *Del.* behauptet, nach dem es ursprünglich (von לֹעַ vgl. לֹעַ lechzen) das innere Schling-Organ bezeichnet, nach *Kimchi*

= בֵּית הַבְּלִיעָה, und erst von da ist es auf das äussere (Kinnlade, Backe) übertragen. — V. 4f. *Quäl' dich nicht ab um reich zu werden, von deiner Einsicht*, welche anwendend du Reichthümer dir sichern zu können meinst, *lass ab*, denn wer reich ist, ist der Gefahr ausgesetzt, dass seine Reichthümer ihm genommen werden; willst du dich dieser Gefahr aussetzen? = *sollen fliegen deine Augen* auf es (nämlich auf die in V. 4 angedeuteten Reichthümer) *und nicht mehr ist es da?* d. h. willst du dich der Gefahr aussetzen, dass dein mit der grössten Mühe zusammengebrachter Reichthum dir plötzlich ent-

schwindet? Das könnte leicht geschehen, *denn sicherlich anschaffen wird es sich Flügel gleich dem Adler welcher hinfliegt zum Himmel.* Die Suff. in *אֵינִי לוֹ*, *אֵינִי לוֹ* gehen auf das aus *לְהַעֲשִׂיר* leicht zu ergänzende *עָשִׂיר*. Qri *הִתְעַיֵּף* *willst du fliegen lassen?* das Hiph. würde nur hier vorkommen; Ktib *הִתְעַיֵּף*. Das Qri *הַשָּׁמַיִם* haben wir übersetzt; Ktib *יַעֲרָה* ist offenbar aus *יַעֲרָה* verderbt. Die Mas. führt das Wort nicht nur unter den zehn Stellen auf, die statt des beginnenden Waw eigentlich *י* haben sollten, sondern auch unter den 62 Stellen, die zwei Consonanten miteinander vertauscht haben vgl. *Frensdorf Ochla* p. 135. 91. Eigenthümlich ist *Hitz.*'s Auffassung von V. 5, er nimmt *עָרָה* in der Bedeutung *kraftlos werden* und bezieht das Suff. in *אֵינִי לוֹ* auf das nach ihm in V. 4 zu lesende *לְהַעֲשִׂיר* (LXX): *sinkst du um, mit den Augen auf ihn, so ist er hinweg*, was weder inhaltlich noch sprachlich sich empfiehlt, denn weder steht die Fragepartikel im hypothetischen Sinn, wie *Hitz.* behauptet, noch begreift sich *אֵינִי* als Folge aus dem Vorhergehenden: mit den Augen auf ihn, noch kann das einfache *אֵינִי לוֹ* ohne Weiteres eine derartige Aufforderung ausdrücken. Am Schluss will er auf Grund der LXX lesen: *וְשָׁב לְבֵית מִשְׁגָּבוֹ* und er (der Reiche) kehrt zu seinem steilen Wohnsitz, doch mit Unrecht beruft er sich für diese Conject. auf die LXX vgl. *Lag.* — V. 6—8. *Iss nicht das Brod des Scheelsehenden (22, 9) und nach seinen Leckerbissen sehne dich nicht (V. 3), denn wie einer, der bei sich rechnet, so ist er d. h. er zählt dir jeden Bissen in den Mund; „iss und trink“ spricht er zu dir, indem sein Herz nicht bei dir ist (indem er es doch nicht aufrichtig mit seinen Nöthigungen meint); deinen Bissen, den du gegessen hast, ihn wirst du ausspeien, weil er dir zuwider wird, wenn du merkst, wie ungern er dir gegeben ist, und verloren wirst du haben deine lieblichen Worte, mit denen du dich zu Gast geladen bei dem עֵין רֵעַ.* Anstoss erregt das Wort *שָׁעָר* V. 7. So accentuirt (und dass so zu accentuiren sei, hebt die Masora ausdrücklich hervor) kann es nur 3. Perf. Qal sein. So fasste es *Ew.*: *denn gleich als wär' die Seele ihm gespalten, so ist es* und ähnlich *Hitz.*, nur dass er *שָׁעָר* lesen will: *wie einer der in seiner Seele gespalten ist, so ist er.* Aber diese Bedeutung lässt sich für dies Verb. nicht nachweisen. *Berth.* dachte an das Aram. *שַׁעַר* *denn so wie er denkt in seiner Seele, so ist er*, was so viel heissen soll als: er denkt anders als er spricht, doch hätte dieser Gedanke auf andere Weise ausgedrückt werden müssen. Offenbar treffender ist die von *Umbr.* u. *A.* angebahnte und von *Del.* verbesserte Erklärung, die von der eigentlichen Bedeutung von *שַׁעַר* *messen, taxiren, rechnen* ausgeht: *denn als ob er berechnete in seiner Seele, so ist er* vgl. *Jes.* 26, 18, wofür allerdings die Lesung des Verb. als Part. *שָׁעָר* besser ist. *Septuag.* u. *Syr.* haben *שָׁעָר* *Haar*, *Chald.* *שָׁעָר* *Thor* übersetzt. Auch nimmt der Grieche den Anfang von V. 8 mit V. 7^b zusammen und macht sich dann den so gewonnenen Text zurecht. — V. 9. Vgl. 9, 8. *בִּזְיוֹ* 6, 30. — V. 10f. Vgl. 22, 28. *Komme nicht in die Felder der Waisen* in der Meinung, dass du sie dir leicht aneignen kannst, weil die Waisen allein, ohne *גִּבּוֹל*, dastehen, denn Jahve ist ihr *גִּבּוֹל*. Vgl. *Num.* 35, 12. *Jer.* 50, 34.

Ij. 19, 25. Vgl. 22, 23. — V. 12. Vgl. מוסר und דעת 1, 2. — V. 13f. Zu V. 13 vgl. 13, 24. 19, 18. 22, 15. *Wenn du ihn schlägst mit dem Stocke, wird er nicht sterben*, wie wohl ängstliche Aeltern meinen könnten, vielmehr im Gegentheil: *du, mit dem Stocke schlägst du ihn und seine Seele vom Scheol rettest du*, insofern die מוסר zum Leben verhilft, ja selbst תמים ist, vgl. zu 4, 13. אלה in a ebenso nachdrücklich vorangestellt wie das Object ונפשי in b. — V. 15f. Ueber die Wiederholung des Pronomens in לבי durch גם אני vgl. zu 22, 19. *Wenn reden deine Lippen Geradheit* (8, 6), was nur dann der Fall ist, wenn das Herz Weisheit besitzt, die es von Natur nicht hat vgl. 22, 15. Von den vier Gliedern der zwei Verse entsprechen sich a und d, b und c, so dass der Schluss zum Anfang zurückkehrt. — V. 17f. *Nicht ereifere sich dein Herz ob der Sünder wenn diese auch in vollem Glücke leben, sondern ob der Furcht Jahve's alle Tage. Wahrlich es giebt eine Zukunft und deine Hoffnung wird nicht vernichtet werden.* Nach LXX Vulg. haben die meisten erklärt: nicht beneide dein Herz die Sünder vielmehr in der Furcht Jahve's sei alle Tage, aber diese Erklärung unterliegt ernsten Bedenken, man begreift nicht, wesshalb der Dichter ein יהיה oder ähnliches ausgelassen. Bei dem jetzt vorliegenden Text spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass ביראת ebenfalls von יקנא abhängig ist, das in a und b doppelsinnig gebraucht ist, dort in a ist es: eifersüchtig sein auf Jemand, hier in b eifern um etwas; eigentl. ist das Verb. in beiden Gliedern = heftig erregt sein, es kommt aber zu der eben angegebenen verschiedenen Bedeutung, durch den verschiedenen Sinn, der sich in a und b mit der Pröp. verbindet und verbinden konnte, weil sie in a persönliches in b sachliches Nomen einleitet. In a führt ב die Person ein, welche die Handlung trifft, dagegen in b den Zweck (Hitz.). Del. erinnert daran, dass das syr. ܕܝܢܐ und das griech. $\xi\eta\lambda\omicron\tau\upsilon\pi\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ ebenfalls so doppelsinnig gebraucht werden. כי אם in V. 18 ist nicht wie in V. 17 vielmehr, wie Ew. und Kamph. wollen: *vielmehr es giebt noch eine Zukunft*, denn diese Bedeutung kann das Wort nur nach einem negativen Satz haben. Ebenso wenig kann man übersetzen: *denn wenn schon das Ende da ist* (Umbr. Elst. Zöckl.), das erlaubt schon יש nicht, das nicht dem Begriff unsers Seins resp. Daseins entspricht, oder mit Berth.: *denn wenn ein Ende ist* d. h. wenn es ein Ende giebt, gegen diese sowie die vorhergehende Erklärung lässt sich weniger entscheidend das geltend machen, dass man im Nachsatz eine andere Stellung der Worte erwartete vgl. z. B. Lev. 12, 5, denn die Voraussetzung von ותקרה würde sich immerhin begreifen lassen vgl. 3, 34 wohl aber lässt sich das sagen, dass man nicht sähe, warum der Verf. die für ihn doch wohl unzweifelhafte Wahrheit bedingungsweise ausgesprochen hätte. Es wird sich daher empfehlen כי אם im Sinne unseres: *wahrlich ja* zu nehmen vgl. Jud. 15, 7. 2 Sam. 15, 21 etc. אחרית steht wohl hier im prägnanten Sinn von dem das Leben des Frommen krönenden Ende, vgl. 24, 14. Jer. 29, 11 wo אחרית ותקרה als Gabe Gottes der Ausdruck seiner Heilsgedanken mit ihm sind. —

V. 19—21. V. 19. *שמע* zur Verstärkung der Anrede in *שמע*. *Und lasse geradeausschreiten auf dem Wege* (der bestimmte Weg ist der *דרכ בינה* 9, 6) *dein Herz*. Das Piel *אשר* *schreiten lassen* neben Qal 9, 6 *schreiten*, doch kommt auch in dieser Bedeutung des Qal das Piel vor 4, 14. V. 20. *זללי בשר*, hier wie *זלל* allein V. 21. Deuter. 21, 20 neben dem Weintrinker, schon darum kann *בשר* nicht des Menschen Leib sein, wie *Ew.* übersetzt: die ihren eignen Leib verwüsten, ähnlich auch *Umbr.*, auch würde V. 21 dazu nicht stimmen, wo dem *זלל* als Strafe Armuth in Aussicht gestellt ist. *זלל* findet sich in intrans. Bedeutung *gering geschätzt werden*, so dass *זלל* der Gegensatz zu *יקר* ist; aus dieser leitet sich die transit. ab: *gering schätzen, verschwenden* und *mit etwas verschwenderisch umgehen*, so hier und V. 21. Zu *ירש* vgl. 20, 13. *Und Lumpen zieht an Schlaf* (*נרמה* nur hier) = der Schläfrige, d. i. hier der welcher sich einem schwelgerischen Leben hingiebt und damit untüchtig zur Arbeit wird, weil schliesslich doch der Schlaf sein Recht geltend macht. Zu V. 21 vgl. 19, 15. 24, 33. 34. — V. 22. Die Forderung: *gehörche deinem Vater* wird begründet durch die Worte: *der dich gezeugt hat*. Zu *זה* als Relativ. vgl. *Ew.* § 331 b. *Ges.* § 122, 2. Diese Begründung erstreckt sich auch auf die Mutter in *b*; *und nicht verachte, wenn sie alt geworden ist, deine Mutter*, eben weil sie deine Mutter ist vgl. Sir. 3, 1 ff. — V. 23. *Kaufe* nach 4, 5. 7 (16, 16) so viel als: halte sie des höchsten Preises werth; *und nicht verkaufe* = halte sie nicht gering, denn Sachen, welche für den Besitzer keinen Werth haben, pflegt er wohl zu verkaufen. — V. 24f. Das Qri *גיל יגיל* ist in mehreren Handschriften Ktib; das in unserm Text sich findende Ktib *גיל יגול* lässt sich im Hebr. sonst nicht nachweisen. Der *אבי* in *a* = *יורד* in *b*; ebenso der *gerechte* Sohn in *a* = dem *weisen* in *b*. Eine Tilgung des Waw vor *ושמה*, wie es das Qri thut, ist überflüssig, vgl. *Ew.* § 344 b. Die Imperff. V. 24 sind aber nicht Voluntat. (*Berth.* u. A.), sondern sie drücken das, was fortdauernd statt hat, aus. Das ist anders V. 25, wie deutlich *יהגל* zeigt. Mit dem hier V. 25 zum Ausdruck gekommenen Wunsche ergiebt sich ganz von selbst die Mahnung: werde gerecht und weise, damit sie sich freuen. *Und es frohlocke deine Gebärerin*, als müsste nach V. 24, wo von der Freude des Vaters allein die Rede ist, die Freude der Mutter ebenfalls nachdrücklich hervorgehoben werden. — V. 26—28. Nicht der Buhlerin folge sondern gieb mir dein Herz, nämlich mir der Weisheit, wie aus dem Gegensatz zur Buhlerin vgl. c. 7 — c. 9, aus dem *דרכי* V. 26 und aus der Forderung *gieb mir dein Herz* hervorgeht. Ktib *תצאנה* = *תצאנה* *Ew.* § 198 a. *Ges.* § 75 Anm. 6 vgl. Ij. 5, 12: *Deinen Augen mögen meine Wege wohlgefallen*; Qri *תצאנה* *sie mögen bewahren*, so auch die alten Ueberss. excl. *Symm.* vgl. *Graec. Ven.* doch zwingt nichts zur Annahme dieser Lesart, man hat zwar auf 22, 12 verwiesen, aber dieser Stelle steht 16, 7 gegenüber. — V. 27 begründet die Mahnung V. 26 durch den Hinweis auf die Gefahren, denen er sich im andern Fall aussetzt. V. 27^a vgl. 22, 14. *Ein enger Brunnen* macht dem, der hineingefallen ist, es unmöglich wieder

herauszukommen. V. 28. *Ja sie (22, 19) wie ein Räuber lauert sie auf, und treulose unter Menschen mehrt sie*, was nicht auf die Verleitung zu Raub und Mord zu beziehen ist (*Berth.*) viel näher liegt die andere Auffassung, dass der Ehebruch Treulosigkeit in sich schliesst, je nach den verschiedenen Stellungen, in denen der Verführte sich befindet: Treulosigkeit gegen den Gatten, die Eltern etc. Der von *Hitz.* gegen diese Uebersetzung geltend gemachte Grund, dass הוסיף nicht mit dem Acc. der Pers. verbunden werde, ist hinfällig vgl. 19, 4, dagegen ist die andere Bemerkung richtig, dass das nur hier sich findende הוסיף nicht abstr. ist und hier = איש הוסיף stehe, vielmehr hat das Wort selbst concrete Bedeutung und entspricht seiner Bildung nach einem מְלִיץ, מְלִיץ etc. Uebrigens kann באדם event. von בוגדים abhängig gemacht werden: gegen Menschen Treulose, wofür man freilich eher בוגדי erwarten würde vgl. Ps. 2, 12, doch wollten die Masor. offenbar jene Auffassung. — V. 29—35. V. 29. אֵי נֶאֱבִי nur hier, neben אֵי: wem ist ach, wem ist wehe? שִׁירָה Bedenken und Besprechen hier deutlich = das sorgenvolle Besprechen, Klagen. Wunden umsonst sind solche Wunden die einer ohne Veranlassung gegeben zu haben sich zuzieht. Die Verdunklung der Augen d. i. die Abnahme der Sehkraft, nicht aber wie Gen. 49, 12 die dunkle Röthe der Augen in Folge des übermässigen Weingenusses. V. 30. Denen die spät sitzen beim Weine Jes. 5, 11, denen die hineingehen um zu probiren Mischtrank in das Haus, wo מִמֶּסֶךְ getrunken wird. V. 31. Nicht schaue den Wein an, wie er so hübsch röthlich scheint, wie er im Becher (Qri בִּיט, ist offenbar richtige Lesart) blinkt; יתהלך במישרים Vulg. ingreditur blande, auf geradem, ebenem Wege d. i. leicht in die Kehle hingerht vgl. Cant. 7, 10. Fraglich ist יִתֵּן עֵינָיו: schwerlich darf man übers.: wie er im Becher seinen Anblick beut (*Hitz.*), das wäre ein nichtssagender Gedanke, aber ebenso wenig darf man mit *Umbr.* u. A. עֵין von den Perlen verstehen, die der Wein wirft, das würde doch mindestens עֵינָיו erfordern, vielmehr muss עֵין hier die Bedeutung des Glänzens, Blinkens haben (*Böttch.*). V. 32. Und am Ende wird er wie eine Schlange beissen und wie ein Basilisk stechen. Del. sieht אַחֲרֵיתוֹ nach Nominalsatzweise als Subj. zum Folgenden an: Sein Ende ist: wie eine Schlange beisst er, das ist nach 29, 21 offenbar möglich. Weniger empfehlenswerth ist die andere Auffassung, welche אַחֲרֵיתוֹ wie 5, 4 zum Subj. macht, sie muss יִשָּׁךְ und יִפְרִישׁ als zu כְּנָשׁ gehörige Relativsätze ansehen (*Ew.* u. A.). Ansprechender ist die Erklärung *Hitz.*'s u. A., welche אַחֲרֵיתוֹ als acc. adverb. auffassen = בְּאַחֲרֵיתוֹ. Die Bedeutung von הִפְרִישׁ ist fraglich, am wahrscheinlichsten hat es die des Stechens, worauf *Raschi* und *Kimchi* hinweisen, daher פָּקֶשׁ der Ochsenstachel. Weil aber das nachbiblische Hebräisch das Verb. in dieser Bedeutung nicht kennt, auch das entsprechende syrische Wort kaum sich so findet, so dachten andere an das Spalten des Giftzahns und Hervorspritzen seines Inhalts (*Kamph. Umbr. Hitz.*). V. 33 f. Zeichnen die Trunkenkeit. 33^a sind זִיּוֹת schwerlich wie 22, 14 *Buhlerinnen* (*Berth.*) sondern hier hat das Wort neben תְּהַפְכוֹת offenbar die Bedeutung eines Neutr.: *Fremdartiges, Seltsames*, wie es nur die

Fieberphantasie eines Trunkenen dem Auge vorzuzaubern vermag. *Dein Herz wird reden* vgl. 15, 28. V. 34. *Und du wirst sein wie einer, der im Meeres Grunde liegt* nicht aber: wie einer der mitten im Meer etwa im zerbrechlichen Schiff schläft (*Berth.*); denn weder ist שכב ohne Weiteres = schlafen, noch ist das Schlafen im Schiff auf hoher See etwas so Gefährliches und Bedenkliches; ebenso wenig kann der Gedanke in ^a sein: der Betrunkene gleicht dem, der auf offenem Meere sich unvorsichtig dem Schlaf hingiebt, da einerseits der Schlaf des an der Küste dahinfahrenden jedenfalls verhängnissvoller ist und andererseits der Dichter auch sicher gewusst haben muss, dass einmal solche Unvorsichtigkeit nicht zu vermeiden war (gegen *Kamph.*). Vielmehr weist בראש in ^b offenbar darauf ים בלב wie Jon. 2, 4 zu verstehen: *in der Tiefe des Meeres*: wie der in die Tiefe des Meeres Hinabgesunkene bewusstlos und all seinen bisherigen Unternehmungen entrückt daliegt, so ist es auch mit dem Berauschten, das Bewusstsein entschwindet, dem Leben rings umher ist er entzogen. ^b zeichnet weiter die bedenkliche Lage: *und wie einer, der liegt auf der Spitze des Mastes* (הבל nur hier, es ist offenbar die mit הבלים befestigte Rahe, Segelstange). Wie der welcher an solchem Orte sich niederlegen wollte, jeden Augenblick in der Gefahr wäre in das Meer zu stürzen, denn alle Schwankungen des Schiffes sind dort im verstärkten Maasse fühlbar, so ist es auch mit dem Trunkenbold, auch er giebt sich in schlimme Gefahr, die auf die eine oder andere Art für ihn einen üblen Ausgang nehmen kann. V. 35. Man sollte meinen, dass Gefahr und Schande den Säufer abschrecken würden; weit gefehlt; der Säufer nimmt darauf keine Rücksicht und das ist eben die furchtbarste Folge seines Lasters, dass er spricht: *sie haben mich geschlagen, nicht bin ich krank geworden; sie haben mich geprügelt, nicht habe ich es gemerkt; wann ich erwachen werde* d. i. gleich am Morgen des folgenden Tages *will ich ihn, den Wein, wieder aufsuchen.* Del. u. A. nehmen מרי אקיר as Sehnsuchtsseufzer: der Einschlafende kann nicht umhin, dem Zwange der Natur nachzugeben, aber er denkt bei sich: Ei wär' ich doch wieder munter. Diese Auffassung entspricht mehr dem biblischen Gebrauch von מרי, denn im Sinne eines relativen quando findet es sich im A. T. sonst nicht, auch würde man wohl, selbst wenn es so vorkäme, das Perf. statt des Imperf. erwarten. Vgl. 6, 10 die Rede des Faulen. — Cap. 24, 1f. Zu 1^a vgl. zu 23, 17 vgl. 3, 31. 24, 19. *Männer der Schlechtigkeit*, statt רע רעה 28, 5. Zu יהנה לבם in 2^a vgl. 15, 28. V. 2 verhält sich zu V. 1 wie 1, 16 zu 1, 15. V. 3f. *Durch Weisheit wird ein Haus gebaut* (vgl. 14, 1) *und durch Einsicht wird es festgegründet* 3, 19, *und durch Kenntniss werden angefüllt die Kammern von jeder kostbaren und lieblichen* 22, 18. 23, 8 *Habe*, vgl. 8, 21. 3, 10. — V. 5f. בעיז in *Kraft* = kräftig; zum Artik. vgl. Ges. § 35, 2 Anm. *Septuag. Syr. Chald.* haben מצי gelesen, daher auch in ^b מציץ, doch ist die Correctur nicht empfehlenswerth. Vgl. zu מציץ כח Am. 2, 14. Zu 6^a vgl. 20, 18^b לך *dir* = für dich, zu deinem Besten vgl. Ex. 14, 14. רב יועץ wie רב יועץ 15, 22. 6^b lasen wir ebenso 11, 14^b. —

V. 7. רָמֹת = רָמוֹת *hoch* und demnach unerreichbar, vgl. מְרִיב Ps. 10, 5 und יְרִיב Jes. 30, 18 (*Berth.* u. A.). Da jedoch הַרְמוֹת vgl. 1, 20 kein numerischer Plur. ist und sonst mit dem Sing. verbunden ist, so empfiehlt es sich vielmehr mit *Raschi* u. A. רָמֹת das um des Gleichklanges willen הַרְמוֹת nach sich zog, in jenem Sinn Ij. 28, 18 zu nehmen: dort, wo es sich um die Unergründlichkeit und Unschätzbarekeit der Weisheit handelt, werden auch רָמֹת wohl *Edelkorallen* erwähnt. An sie ist hier zu denken und das Tert. comp. ist offenbar die Seltenheit und Unerschwinglichkeit. Eben weil der Thor zum Besitz der Weisheit nicht gelangt, weil sie ihm immer ein unerreichbares Gut bleibt, heisst es in ^b: *Im Thore thut er seinen Mund nicht auf*, denn er kann doch nichts gescheutes vorbringen. Die Behauptung *Berth.*'s dass bei dieser Auffassung von ^b פֶּתַח st. יִפְתָּח stehen müsse, ist unrichtig vgl. *Ges.* § 127, 2; auch ist nicht einzusehen, warum das sich nicht mit der häufigen Klage vertragen soll, dass der Thor zu viel schwatze, hier wird ja nur seine Unfähigkeit, einen Rath zu ertheilen, hervorgehoben, woneben jene Klage noch immer voll berechtigt bleibt. — V. 8. *Wer sinnet schlecht zu handeln, den nennt man einen Ränkemacher.* יִקְרֵא ist wie יִקְרֵא 16, 21 vgl. 21, 24 zu verstehen. — V. 9. *Thorheitssinnen ist die Sünde und ein Gräuel der Menschen ist der Spötter.* *Berth.* u. A. wollten in ^a אֵלֶּה zum Subj. machen, da aber in ^b zweifellos לֵךְ Subj. ist, so wird man bei dem genauen Parallelismus besser הִטָּאת als Subj. ansehen und זָמָה kommt hier in seiner ursprünglichen Bedeutung zur Anwendung: das Sinnen, Aussinnen, Unterfangen. Der Gedanke ist der oft schon angedeutete: Weisheit und Frömmigkeit stehen in engem Bunde, ebenso Sünde und Thorheit, denn alle Sünde führt zu einem andern als dem von dem Frevler beabsichtigten Erfolg und beweist so durch die That, dass das Unterfangen des Sünders אֵלֶּה war. תּוֹעֵבַת אָדָם weil לָאָדָם zur Noth auch *gräulicher Mensch* bedeuten könnte, doch bleibt vor ל die Form. des stat. constr. vgl. Ij. 18, 2. 24, 5 etc. *Ges.* § 116, 1. *Ew.* § 289, b. — V. 10 steht nicht mit 11. 12 in Zusammenhang (*Berth.*) sondern bildet ein Ganzes für sich. Das Perf. in ^a steht hypothetisch *Ew.* § 357 b. צִיר in ^b ist offenbar mit Rücksicht auf צִירָה in ^a gewählt. Demnach ist zu übers.: *hast du dich schlaff gezeigt am Tage der Angst, so war deine Kraft beengt.* Der Sinn ist klar: wer in der Gefahr und unter dem Eindruck der Furcht seine Kraft binden lässt, ist ein Schwächling und hat überhaupt nicht zu viel Kraft, denn bei dem Muthigen, der ein Bewusstsein seiner Kraft in sich trägt, dient die Noth nur dazu, die Kraftentwicklung auf das höchste zu steigern. *Hitz.*'s Conject. רִיחַקָה ist unnöthig, denn offenbar ist צִיר durch das vorhergehende צִירָה bedingt und konnte desshalb wohl auch hier von כָּה gesagt werden. — V. 11. 12 gehören sicher zusammen. אִם in ^b kann nicht hypothet. stehen, denn so giebt es keinen Sinn, es kann aber auch nicht im Sinne eines Schwurs gebraucht sein, denn die von *Umbr.* gegebene Uebers.: *und denen, die zum Würgen wanken, entzieh dich nicht*, ist unmöglich, diese Bedeutung hat חֲשֹׁךְ mit dem Acc. der Pers. nicht, das ist immer: zurückhalten, schonen, sparen. Wollte

man danach übersetzen: *schone nicht, nämlich was du zu bieten hast, setze alles daran (LXX Syr. Hier.), so entsteht wieder die andere Schwierigkeit, dass a offenbar die Verbindung von מטים להרג als Obj. mit dem Verb. verlangt, man wird deshalb אם im Sinn von לי nehmen müssen, in dem es sich bisweilen findet vgl. Ps. 81, 9. Ew. § 329 b. Also ist V. 11 zu übersetzen: Rette zum Tode Geschleppte und zur Würgung Wankende halte doch zurück! V. 12 führt mit כי האמר einen Vorwand ein, der durch den mit הלא eingeleiteten Satz in seiner Nichtigkeit dargelegt wird. Natürlich ist זה im neutrischen Sinn zu nehmen und auf die Thatsache zu beziehen, dass Menschen in Todesgefahr sind; die persönliche Fassung (Hitz.) ist desswegen schwierig, weil vorher von mehreren Personen die Rede war. Die Erwiderung 'הלא וגו' weist den Einwand als leeren Vorwand zurück: Gott kennt der Menschen Herzen und nach ihren Thaten vergilt er ihnen. Der Schluss ist derselbe wie Ps. 94, 9. Statt נבר ist mit LXX vielleicht das in den Zusammenhang besser passende יצר zu lesen. Also ist zu übersetzen: Wenn du sagst: siehe wir wussten solches nicht, wie? der die Herzen wägt 21, 2 wird der es nicht merken, der deine Seele bildet, der weiss es und vergilt dem Menschen nach seinem Thun. — V. 13 f. Die Aufforderung, Honig zu essen, da er ja schön schmecke, leitet die andere, welche die Hauptsache ist, ein: also (= auf gleiche Weise) erkenne doch die Weisheit für deine Seele d. i. schmecke doch, dass sie für deine Seele eben so süß ist (הקצה haben die genauesten Handschriften vgl. Strack Prolegomena critica in V. T. p. 19 Mos. Kim. im Comm. Dav. Kim. im Michlol 101 b, nicht הקצה, Imperat. von ידע für die gewöhnliche Form הקצה indem das a der Bewegung wohl unter Einfluss des folgenden Anlauts in e übergegangen ist, Del. erinnert an ההדגשים vgl. Ew. § 228 b. Anm. 1. Stade § 132) wenn du sie erlangt hast, giebt es eine Zukunft und deine Hoffnung wird nicht vernichtet, so schon LXX Hier. Trg. Raschi Ew. Hitz. Kamph. An sich könnte freilich יש auch den Bedingungssatz fortsetzen, keinesfalls kann man aber dann erklären: wenn du sie gefunden hast und das Ende ist da (Umbr. Zöckl.), das entspricht weder der Bedeutung von אהריית noch der von יש, aber auch die sprachlich gerechtfertigte Uebers.: wenn du sie gefunden hast und es ein Ende giebt ist unmöglich, weil sie einen wenig ansprechenden Sinn gewährt. Vgl. 23, 18. — V. 15 f. Belaure nicht, Frevler, die Wohnung des Gerechten und nicht verstöre (19, 26) sein Lager, denn siebenmal wird fallen der Gerechte und wieder aufstehen d. h. du wirst deine Pläne, wenn sie auf seine Vernichtung gerichtet sind, nicht ausführen können, vielmehr dir selbst Unheil zuziehen: und Frevler werden zum Schwanken gebracht durch Unglück 14, 32. In 15^a muss ישע offenbar Vocat. nicht aber Appos. zum Subj. in הארוב sein, denn von einem Belauern in anderer als in böser Absicht kann wohl füglich nicht die Rede sein. נקם ist Perf. cons.: er fällt und steht sogleich wieder auf vgl. Ew. § 142 b. V. 17 f. בךשלי für בךשלי Inf. Niph. vgl. Jes. 1, 12 Ges. § 53 Anm. 7. Ew. § 244 b. V. 17^b spricht für das Qri ורע בעיניו und es böse sei in seinen Augen und er wegnehme*

seinen Zorn, der עליו auf deinem Feinde ruht, von ihm, also von auf ihm מעליו. Die Kraft des פן in V. 18 erstreckt sich auf alle drei Glieder des Verses. ירע ist Perf. c. Waw cons. — V. 19 f. Zu V. 19 vgl. V. 1. אל תהחזר Ps. 37, 1. *Denn nicht wird sein' eine Zukunft* (V. 14. 23, 18) *dem Bösen*; 20^b kam schon 13, 9 vor. Vgl. 20, 20. — V. 21 f. Vgl. Qoh. 8, 2 ff. 10, 20. שוניהם *Widerstrebende* eig. wohl anders Gesinnte. *Mische dich nicht* 20, 19. Die Suff. in אידם und שניהם beziehen sich nicht auf Jahve und den König, beide auf diese Weise in שניהם zusammenzufassen geht kaum, auch spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass אידם nicht das von ihnen d. i. König und Jahve ausgehende sondern das sie nämlich die Frevler treffende Missgeschick ist. Fraglich ist freilich die Beziehung von שניהם. Da sich auf keine Weise befriedigend hier zwei Personen oder Parteien namhaft machen lassen, so hat *Ew.* שניהם vorgeschlagen: es kommt der Untergang derer die sich Gott und dem Könige gegenüber als שוניהם beweisen, das שניהם hätte seine Analogie etwa an קמיהם Ex. 32, 25 etc. Aber dann sollte das Wort nicht in ^b sondern in ^a stehen (*Del.*). Es wird deshalb nichts übrig bleiben, als mit *Syr. Targ. Hitz. Del.* שניהם wie Ij. 36, 11 zu verstehen, gut erinnert zugleich *Del.* daran, wie der Spruch sich in Assonanzen gefällt: פחד und שוניהם, שוניהם und שניהם. „Ihrer Jahre Untergang“ ist aber schwerlich = ihre Todesstunde (*Hitz.*), sondern bezeichnet das Hinschwinden, Vergehen der Jahre. Wann das eintritt, weiss Niemand, aber der Zeitpunkt kommt und dann ereilt sie ihr Verhängniss. — Hinter diesem V. 22 folgen in LXX eine Reihe von Versen, die wohl aus dem Hebr. übersetzt sind, deren Ursprünglichkeit aber zweifelhaft ist vgl. *Ewald* Jahrb. der Bibl. Wissensch. XI p. 17 f. Nach *Del.* Uebers. lauteten diese Verse etwa: פל-לשון אל-האמר שקר למלך ומלשונא אל-יצא כל-שקר: חרב לשון מלך: ולא בשר וכל-אשר נתן בקדש ושיבר: אם נחקה אפוי יאכל אדם עם ידיהם ויגזרם עצמותיהם ונקדה פשלהבת עד-פי יהיו מאכל לבני-נשר: Daran schliesst sich in LXX 30, 1—14 „Worte Agurs“, während der andere Theil der „Worte Agurs“ und die „Worte Lemuels“ 30, 15—31, 9 hinter 24, 34 in LXX folgt.

IV. Cap. XXIV, 23—34.

Ein kleiner Nachtrag, als solcher kenntlich durch die Ueberschrift: *auch diese folgenden Sprüche sind von weisen Männern.* V. 23^b. *Partheiisch sein im Gericht ist nicht gut* (vgl. fast denselben Satz als ein Versglied in 28, 21, auch 18, 5) findet seine Begründung in V. 24 f., welche auf die Folgen der Partheilichkeit und des gerechten Gerichts hinweisen: *Wer als Richter zum Frevler spricht: gerecht bist du, den sollen verfluchen Völker* (11, 26), *verwünschen Nationen*; in 17, 15 ward er ein Greuel Jahves geheissen — *hingegen denen, die strafen den Frevler, ist es wohl und über sie wird kommen*

Segen des Heils. — V. 26. *Es küsst die Lippen wer gerade d. i. den Umständen entsprechende, treffende Worte zurückgiebt, insofern der, welcher wahre Antwort, zumal bei gerichtlichen Verhandlungen, erhält, von ihr eben so angenehm wie durch einen Kuss berührt wird.* *Hitz.* verkennt diesen einfachen Sinn und übers.: mit den Lippen schmiegt sich an . . ., was schon um desswillen unstatthaft ist, weil נשק diese Bedeutung nicht hat. — V. 27. Erst Brod, dann Familie und Hauswesen! *Beschicke draussen (auf dem Acker) dein Geschäft und bestelle es* (וַיִּצְתְּדָה, das Suffix bezieht sich auf Geschäft) *im Felde dir, und später (20, 17), da magst du dein Haus bauen.* Zu יבניה nach der vorausgesetzten Zeitbestimmung vgl. Gen. 3, 5 etc. *Ew.* § 344 b. Vgl. zu *Haus bauen* Rut 4, 11. — V. 28. עַד הַנֶּם, vgl. 23, 29 und besonders 26, 2, ist ein *Zeuge*, der, ohne Ursach zu haben, mit seinem Zeugniß sich vordrängt; das soll nicht sein, nur die Nothwendigkeit einer Pflicht, der wir uns nicht entziehen dürfen, soll uns dazu veranlassen. *LXX Syr. (Trg.)* denken an den falschen Zeugen, was aber wohl anders ausgedrückt wäre. וְהִפְסִיחָהּ und *solltest du täuschen mit deinen Lippen?* vgl. Ps. 78, 36. Das Fragewort הֲ nach der Copula kommt freilich nur an dieser Stelle vor, doch findet sich הֲלֹא 2 Sam. 15, 35 ebenfalls mit Waw und auch im Arab. ist die Verbindung der entsprechenden Fragepartikel mit و und ف nicht selten. Das Perf. nimmt öfter nach Interrogativen modale Färbung an. Bei der Täuschung ist wohl hier an das unüberlegte eilfertige Zeugniß zu denken, dessen der עד הנם sich schuldig macht. *Ewald* will lesen וְהִפְסִיחָהּ und *du wirst weit machen* = verrathen ein Geheimniß, doch läßt sich die Möglichkeit dieser Bedeutung nicht nachweisen. — V. 29. *Vergelten will ich dem Mann gemäss seinem Thun* an mir; ein Anschluss an V. 28 ergiebt sich leicht: hiess es dort, man solle nicht ohne begründete Veranlassung wider den Nächsten als Zeuge auftreten, so heisst es hier: selbst dann soll man dem Nächsten kein Leid zufügen, wenn er durch sein Unrecht gegen uns dazu herausgefordert hat. — V. 30—34. Sehend wie das Feld eines *Faulen*, der Weinberg eines *Unverständigen*, d. i. eines aus Unverstand Trägen, *ganz und gar aufgegangen war in Nesseln* (vgl. Jes. 5, 6. 34, 13. *Ew.* § 281 b. *Ges.* § 138, 1 Anm. 2), *wie seine, des Feldes und des Berges, Flächen bedeckt waren mit Disteln* (הַדְּלִים ist ein dem Pual כָּסַה Ps. 80, 11 untergeordneter Accusat.), *wie seine steinerne Mauer zerstört war* (Jes. 5, 5) *da schaute ich, ward aufmerksam* 22, 17 *ich sah* (= solches sehend) *nahm ich eine Warnung* 8, 10, dieselbe welche wir mit geringen Veränderungen schon 6, 10f. gelesen haben; dort stand מִהֵלֶךְ statt מִהֵלֶךְ und *kommen wird heranschreitend* wie eine rächende Nemesis (*Del.*) *deine Armuth*, doch spricht das parallele Glied offenbar für die obige Lesart in 6, 11. Statt מִהֵלֶךְ stand 6, 11 מִהֵלֶךְ.

V. Cap. XXV — XXIX.

Cap. 25. V. 1. Ueber diese Ueberschrift vgl. die Einleitung § 2. — V. 2. *Ruhm Gottes ist verbergen eine Sache*, nur was er den Menschen erschliesst, wird ihnen offenbar, unendliche viele Dinge dagegen verbirgt er vor dem Sterblichen, nur er hat eine Einsicht in sie und das bildet mit Gottes כבוד vgl. Deut. 29, 28; und *Ruhm der Könige zu untersuchen eine Sache*, und nach gründlicher Untersuchung und Berathung zu entscheiden und zu handeln. — V. 3. *Himmel in Beziehung auf Höhe, Erde in Beziehung auf Tiefe* (עמק nur hier; gräbt man auch noch so tief in die Erde hinein, auf den Grund kommt man nicht) und *Herz der Könige sind ohne Erforschung*. — V. 4 f. Der Infin. הגי is in 4 wegen des folgenden ייצא aufzufassen: *man scheidet Schlacken vom Silber aus, da geht dem Goldschmied ein Gefäss hervor*, da gelang es dem Goldschmied ein schönes Gefäss zu verfertigen; zum Inf. vgl. 12, 7. 15, 22 ייצא weist auf die Folge hin, die aus dem Läuterungsprocess hervorgeht; in 5 hat הגי wegen des folgenden ייפון die Bedeutung eines Imper. Ges. § 131, 4 b: *man entferne Frevler vor dem Könige*, so dass er ihn nicht vor sich duldet, und *festgegründet wird sein durch Recht*, das nämlich den Frevler als solchen erkennt und verurtheilt sein Thron, 16, 12. 29, 14. — V. 6 f. הגדל is hier eine גדל zur Schau tragen, die nur den am höchsten stehenden Dienern des Königs zukommt. גדלים sind die Grossen des Reichs 18, 16. *Denn besser ist sprechen zu dir* = dass man zu dir spricht Ew. § 304 b.: „steige herauf hierher in die Nähe des Thrones, um hohes Amt zu übernehmen“, als *dich erniedrigen* = als dass man dich erniedrigt vor einem Fürsten, den gesehen haben deine Augen, von dem du also wusstest, dass er in der Gesellschaft war. Drängtest du dich doch auf seinen Platz V. 6, so erleidest du mit Recht die Demüthigung, da du dir sagen konntest, dass er kommen wird, den ihm gebührenden Platz einzunehmen (*Del. Kamph. u. A.*). — V. 8. *Nicht geh eilig hinaus*, etwa auf den Platz am Thore wo Streitsachen verhandelt werden, *um zu streiten, damit es nicht am Ende davon heisse: was sollst du machen? wenn dich mit Schmach bedeckt dein Gegner*, indem er aus dem von dir übereilt begonnenen Streit als Sieger hervorgeht. Ew. u. Berth. sehen in מה die schreckliche Handlung angedeutet, deren sich der unbesonnene zur Wuth gereizte Mann leicht schuldig machen könnte: „damit du nicht was thust bei seinem Ende“, aber in diesem Fall würde man doch die Stellung des מה nach dem Verb. erwarten, ganz abgesehen davon, dass die von Ew. u. Berth. angenommene Bedeutung wenig wahrscheinlich ist. Mit Recht weist auch Hitz. darauf hin, dass der Satz פן יגי wohl eine Begründung für die Mahnung überhaupt nicht zu streiten, nicht aber für die zum Streit nicht eilig vorzugehen enthalte, denn auch wenn er nicht eilig dabei war, konnte er in Wuth versetzt doch noch immer zur schrecklichen That fortgerissen werden. Man wird desshalb מה als interrogat. nehmen müssen, der Ausdruck

ist ein verkürzter, wie schon *Raschi* erkannt hat; *Del.* weist darauf hin, dass der Dichter statt zu sagen: *לֹא חָדַע מִהּ לַעֲשׂוֹת* in die Frageform abspringt, um das unübliche *לֹא* zu vermeiden. Das Suff. in *אֲחֵרִיתָהּ* steht natürlich im neutr. Sinn und bezieht sich auf das Streiten. — V. 9 f. Fordert V. 9: *deinen Streit führe mit deinem Nächsten*, so versteht sich nach dem vorhergehenden V. von selbst, dass es sich nur um einen von der Nothwendigkeit aufgedrungenen Streit handeln kann. In solchem Streit gilt es zugleich: *das Geheimniss eines andern offenbare nicht* d. h. Geheimzuhaltendes, was man durch die Mittheilung des Andern oder auf andere Weise erfahren, soll man bei der Verhandlung nicht bekannt geben (das verkürzte Piel wird in den genaueren Ausgaben *תִּגְלֵל*, nicht *תִּגְלֵל*, geschrieben), *damit dich nicht beschimpfe, wer es hört* wie du rücksichtslos um dich zu vertheidigen Geheimnisse aufdeckest, *und dein schlimmer Ruf nicht weiche*. Das Piel *חָסַד* nur hier, vgl. d. Substant. 14, 34. LXX haben den Schluss von V. 10 anders gelesen, bieten auch noch ein starkes Plus gegenüber dem hebr. Text. *Del.* übersetzt: *פִּי תִהְיֶה לָּהּ כַּמָּוֶת: הֵן וְרַעְיוֹת בְּעֵשׂוּ הַזֵּרִים וְהַנִּזְכָּרִים לָהּ פֶּן-תִּפְלֹס אֶת שְׁמִר הַרְכִּיָּה בְּעֵרְבוֹת נַפְשׁ: — V. 11. משכית (18, 11) bedeutet: das Schau- oder Prunkstück von *שָׁחַ* *schauen* *תפוחי זהב* sind schwerlich künstliche, aus Gold hergestellte Aepfel, *Del.* u. A. machen mit Recht dagegen geltend, dass Aepfel schwerlich aus Gold nachgebildet wurden, eben weil sie zu gross waren, vielmehr ist es wohl eine dichterische Bezeichnung der Orangen, die in Bezug auf ihre goldgelbe Farbe so genannt wurden. Zum Bilde vgl. 10, 31. 12, 14. 13, 2. 18, 20. Schwierig ist *עַל אִפְנֵי*. Mit der Bedeutung *אִפְּן* = *אִפְּן* Rad ist kein befriedigender Sinn zu gewinnen. So erklärt *Berth.*: *nach seiner Räder Art*, was aber doch ein höchst geschraubtes Bild ist für: *nach seiner Schnelligkeit*; *Ew.* übers.: *ein Wort auf seinen Rädern getrieben* d. h. wie der Töpfer auf seinen Rädern (Scheiben) rasch und zierlich ein Gefäss bildet, also ist es mit dem geschickt und flink fertigen Wort, was schon an der völlig unstatthaften Uebersetzung von *דָּבַר* scheitert. Offenbar ist *אִפְּן* abgeleitet von *אָפַן* *drehen, wenden*, die *Wendung, der Umstand*, wie *Orelli* erklärt vgl. *Synonyma der Zeit und Ewigkeit* p. 39, der zugleich ebenso wie *Del.* darauf aufmerksam macht, dass *אִפְּנֵי* nicht nothwendig Dual sondern verkürzter Plural = *אִפְּנֵי* sein kann und ist vgl. *אִפְּנֵי*. Demnach wird ein Wort gelobt, „welches gesprochen wird, wann immer die Zeitumstände eingetreten sind, zu welchen es passt, ein Wort also, welches ebensowohl zu seiner Zeit als an seinem Ort geredet und dessen Reiz dadurch erhöht wird“. Im Wesentlichen entspricht also das *עַל אִפְּנֵי דָבַר דָּבַר* dem *דָּבַר בְּעֵתוֹ* 15, 23, schon *Symm.* und *Hier.**

übersetzten so und *Abulwalid* gab unser *עַל אִפְּנֵי* durch *عَلَى عِقَانِهِ* wieder, doch sind das Worte von zwei verschiedenen Wurzeln (gegen *Hitz. Umbr. Rosenm.* u. A.) vgl. *Orelli* p. 21 f. Das Gegentheil unseres Verses hebt Sir. 20, 19 (22) hervor. — V. 12. *Ein goldner Ohrring und Geschmeide von feinstem Gold ist ein weiser Strafprediger zum Ohre, das hört* d. h. wie jene so bilden auch diese ein

schönes zusammenpassendes Ganzes. **נִיִּם** bezeichnet hier wohl nicht den Nasenring wie 11, 22 sondern wie auch sonst oft den Ohrring. **חֲלִי** kann sowohl der Hals- als auch der Brustschmuck sein und **כֶּתֶם** ist eine öfter sich findende Bezeichnung des feinsten Goldes. — V. 13. Weil der *treue Bote* 13, 17 *seinem Entsender* 22, 21, *seinem Herrn Erquickung* (vgl. **מִרְצָא** 13, 17) *bringt*, kann er verglichen werden mit *Kühlung* (vgl. Gesenius thes. s. v. **צִנָּה**) *von Schnee*, etwa mit einem durch Schnee abgekühlten Trunke *am heissen Erndte-Tage*. Anders verhält es sich mit dem Schnee in der Erndte 26, 1. — V. 14. *Gewölk und Wind ohne Regen ist wer sich trügerischen Geschenkes rühmt*, in prahlerischer Weise Geschenke in Aussicht stellt, aber nachher doch nichts schenkt. — V. 15. *Durch Langmuth* d. h. durch leidenschaftslose Ruhe, welche unbeirrt ihr Ziel vor Augen behält und verfolgt, *wird überredet ein Richter* d. i. von der Unschuld des Angeklagten überzeugt, *und milde Zunge* (15, 1) *zerbricht Knochen* d. i. besiegt hartnäckig Widerstrebenden, der seiner Härte und Stärke wegen als *Knochen* bezeichnet werden kann. — V. 16. *Hast du Honig gefunden, iss dein Genüge* = so viel dir gut, *damit du nicht satt werdest von ihm und ihn dann ausspeiest* d. h. übertreibe keinen Genuss, was sowohl in physischer wie geistiger Beziehung seine Bedeutung hat. Den Vers eng mit V. 17 zu verbinden (*Ew. Berth. u. A.*) ist nicht nöthig, da ja V. 16 für sich allein einen befriedigenden Sinn giebt, ja genauer angesehen empfiehlt sich solche Verbindung um so weniger, als das Subj. 16^b das Obj. in 17^b ist. *Halte zurück* (**חָקַר** Imper. Hiph. von **יָקַר**, Jes. 13, 12, eig. *mach selten von* = halte zurück) *deinen Fuss vom Hause deines Freundes*. **וּשְׁנֵאָךְ** das Perf. mit **ו** consec. *und er dann dich hasse*. — V. 18. **מִפֶּיךָ** = **מִפֶּץ** Jer. 51, 20 und **מִפֶּץ** Ez. 9, 2, ein Instrument zum Zerschmettern (vgl. Jerem. 23, 29), *eine Keule*. *Ist ein Mann welcher antwortet gegen seinen Freund als trügerischer Zeuge*. — V. 19. *Ein zerbrechender* = morscher *Zahn* (**רֶצֶה** femin. nicht eines Partic. Qal **רֶצֶה** das sich niemals findet, da die Sprache Participien von **רָצַע** bildet als wären es vollkommen dreiwurzellautige Verba vgl. **רָצַע**, **רָצַע** etc. vielmehr müsste es eine Contraction von **רִצְצָה** dem Femin. zu **רִצְצֵה** von **רָצַע** in intrans. Bedeutung sein. *Hitz.* wollte **רֶצֶה** lesen: ein böser, schlechter Zahn) *und zum Schwanken gebrachter Fuss* (**מוֹעֲדָה** halten ältere Erklärer für ein Partic. Qal, aber aus **מוֹעֲדָה** kann nimmer **מוֹעֲדָה** werden; vielmehr ein Partic. Pual für **מוֹעֲדָה** *Ew.* § 169 d, so auch jüdische Erklärer z. B. *Qimchi*) *ist Vertrauen auf einen Treulosen am Tage der Noth*. Die Mas. fordert hier **מִבֶּטֶח** ebenso Ps. 65, 6 und **מִבֶּטֶח** Esr. 8, 30; da namentlich die beiden letzten Stellen die genitivische Verbindung zweifellos machen, so muss man annehmen, dass das Kamess von der Mas. an diesen drei Stellen als unveränderliches behandelt ist. — V. 20. *Wer Kleid abzieht am Tage der Kälte, Essig auf Natrum, und wer mit Liedern zusingt krankem Herzen*. Drei gleich verkehrte Handlungen werden aufgezählt; die Meinung dabei ist, dass die zwei ersten die Verkehrtheit der dritten erst recht hervorheben sollen. Die zweite ist nur kurz angedeutet, man ergänzt die Worte leicht dahin:

wer Essig giesst auf Natrum; durch Essig verliert das Natrum seine Kraft und wird unbrauchbar. מַעֲרָה Part. Hiph. zu עָרָה Ij. 28, 8 = transiit. לֵב רָע ähnlich wie לֵב דָּבָר z. B. Jes. 40, 2. לֵב רָע ist aber hier nicht ein sittlich schlechtes 26, 23 sondern ein schlecht gestimmtes, trauriges Herz. Nach *Schultens* Vorgang will *Ewald* נָחַר nach نَحَرَ von einer *Wunde* verstehen: wer Essig in eine Wunde giesst, er beruft sich dafür zum Theil auf LXX, doch vgl. *Lag.* Jedenfalls steht die Bedeutung von נָחַר Jer. 2, 22 fest, und man kann darin eine Absichtlichkeit finden, dass das offenbar unsinnige Thun, Essig auf Natrum zu giessen, mit den lieblosen Handlungen gegen Menschen zusammengestellt wird, weil dadurch die Verkehrtheit derselben erst recht hervortritt. Ich glaube wenigstens, dass der jetzige hebr. Text den von uns angegebenen Sinn ausdrücken will. LXX und ihnen theilweise folgend haben *Syr. Trg. Hier.* diesen V. 20 mannigfach modificirt, bieten auch ausserdem ein im hebr. Text sich nicht bietendes Plus, doch spricht alles für die Authenticität des M. T.'s. *Hitz.* hat auch hier wieder zum Theil auf Grundlage der alten Uebersetzungen emendirt und den unverständlichen Spruch gewonnen: Wer Schützen begegnet, deren Pfeil auf der Senne, ist wie der Lieder singt bei traurigem Gemüth. — V. 21f. Vgl. Röm. 12, 20f. *Denn glühende Kohlen sammelst du auf sein Haupt* ist kein Bild für die Scham, die man in dem Gegner hervorrufft (*Umbr. u. A.*) denn der Sitz der Scham ist die Wange nicht aber oben auf dem Haupt. Vielmehr soll durch das Bild auf die schmerzliche Reue hingewiesen werden, die man über den Andern bringt, wenn er sieht, dass man seine Uebelthaten mit Gutem vergolten, so schon *August.* und nach ihm viele Andere. Frühere Erklärer dachten an die Kohlen des göttlichen Strafgerichts vgl. z. B. Ps. 140, 11. — V. 23. *Nordwind bringt* (Ps. 90, 2) *Regen hervor, verdriessliche Gesichter die heimliche*, etwa die heimlich verläumdende Zunge. *Umbreit* deutet *Nordwind* dahin, dass darunter ein aus unbekannter Gegend, aus dem Verborgenen kommender Wind zu verstehen sei. Aber Nordwest-Wind bringt wirklich in Palästina Regen. Und die Vergleichung des verdriesslichen Gesichts mit Regen, Unwetter, scheint die Hauptsache zu sein. *Hitz.* fasst mit Recht פָּנִים als Plur. wie Jo. 2, 6: indem die heimlich verleumdende Zunge bald da bald dort ihr Werk treibt, zerstört sie unter den Menschen jede Gemeinschaft, bringt den Einen wieder den andern auf. — V. 24 kam fast ganz so 21, 9 vor. — V. 25. *Kühles Wasser* Jer. 18, 14 *auf erschöpfte Seele und gute Kunde aus fernem Lande.* Beides wird als gleich erquickend zusammengestellt vgl. 15, 30. — V. 26. *Eine getrübte Quelle und ein unbrauchbar gemachter* (durch Trübung, Aufwühlung des Schlammes) *Brunnen ist ein vor einem Frevler wankender* d. h. ein ihm nicht unerschütterlich Standhaltender *Gerechter*, er kann seiner Umgebung nicht zum Segen sein, sowenig als die getrübte Quelle, weil eben die Achtung vor seinem sittlichen Character verschwunden ist. Mit Recht schreibt *Lagarde*: „der Vers einer der tief-sinnigsten des ganzen Buches, redet nicht vom Unfall, sondern vom

Falle des Gerechten, dessen Sünde die heilige Sache kompromittiert, welcher er dient.“ — V. 27. ^a erhält seine Erklärung durch V. 16, zu *הרבות* vgl. *Ew.* § 280 c. Sehr schwierig ist ^b, weil wir für das Suffix in *כבודם* kein Subject im Bereiche unseres Verses finden. Die neuern Erklärer seit *Arnoldi* haben fast ohne Ausnahme zu Aenderungen des Textes oder zu der Annahme einer dem hebräischen Sprachgebrauche fremden Bedeutung des Wortes *הקר* sich verstehen zu müssen geglaubt. *Umbreit* will statt *כבודם* lesen *כבודם*: *Ergründung der Ehre*, das soll sein: die verschiedensten Bezeugungen der Ehre an sich gleichsam zählen und sie also vollständig erfahren, aber weder kennt die biblische und nachbiblische Sprache diesen Plur. noch dürfte man diese Bedeutung *הקר* zugestehen können. *Gesenius* thes. s. v. *הקר* schlägt vor statt *כבודם* zu lesen *כבוד מן כבוד*: *Erforschung der Ehre ist ohne Ehre*, aber die Ehre erforscht man nicht, sie ist Gegenstand des Willens aber nicht des Intellects. Nach *Arnoldi's* Vorgange denkt *Ewald* bei *הקר* an *חקר*: *verachten ihre*, der Menschen, *Ehre, Ehre ist* = die Ehre der Menschen zu verachten ist die wahre innere Ehre, ähnlich *Hitz.* der zugleich der Lesart von *Ges.* sich anschloss: *und Ehre verachten geht über Ehre*, aber diese Wurzel *הקר* lässt sich weder im Hebr. noch Aram. nachweisen. Die Erklärungen älterer Ausleger hat *Schultens* zu d. St. mit grosser Sorgfalt zusammengestellt. Aus dem Suffix in *כבודם* schloss *Berth.*, dass dieser Vers ursprünglich in einem grösseren Zusammenhange stand, in welchem die Beziehung des Suffixes deutlich war. Durch eine Reihe zum Theil höchst zweifelhafter Combinationen suchte er nun nach Vorgang von *Schult.* nachzuweisen, dass das Suff. in *כבודם* sich auf die göttlichen Gesetze und Offenbarungen beziehe wie schon ähnlich *Vitranga*, dass das zweite *כבוד* in völlig anderem Sinne gebraucht werde als das erste, es bezeichne die wuchtige Schwere und *הקר* verstehe sich von dem Grübeln und dem das gesetzte Maas überschreitenden Forschen. Er übersetzt demgemäss: *Erforschung ihrer* (der göttlichen Gesetze und Offenbarungen), *Herrlichkeit ist Last*. Aber diese Erklärung ist unmöglich, schon *Del.* hat darauf hingewiesen, dass man wohl von Gottes oder seines Namens *כבוד* niemals aber von *כבוד* seiner Gesetze und Offenbarungen redet, auch findet sich *כבוד* nicht in diesem Sinn der wuchtenden, drückenden Last und wie missverständlich wäre ein derartiger Gedanke ausgedrückt, da ja *הקר* nichts als das Erforschen bezeichnet. Auf dem Wege zur richtigen Erklärung waren schon *Elst.* und *Zöckl.*, sie lasen *כבודם* vgl. *Syr. Trg. Theod.* und übersetzen: *Erforschung des Schweren bringt Beschwerde*. Freilich bleiben die vorher sowohl gegen den Plur. *כבודם* als gegen *כבוד* als „Schwere“ erhobenen Bedenken, sie schwinden bei der Auffassung von *Del.* der *כבודם* liest und übersetzt: *auf Schwerfallendes forschend einzugehen ist Ehre*. Zu *כבודם* *difficilia* vgl. 8, 6. 16, 13. *Ew.* § 172 a. Wir haben demnach in V. 27 einen antithetischen Spruch: ^a warnt vor dem Uebermass des Genusses, ^b lobt dagegen die ernste auch vor Schwierigkeiten nicht zurückschreckende Arbeit. Vgl. *Sir.* 3, 21—25. — V. 28. *Eine durch-*

brochene (2 Chron. 32, 5) *Stadt ohne Mauer ist ein Mann dessen Geiste Beherrschung fehlt* vgl. 16, 32, er ist fortwährend in der Gefahr durch seine Leidenschaft sich fortzureissen zu lassen und wie jene unrettbar dem Verderben zu verfallen.

Cap. 26. V. 1. *Wie Schnee im Sommer und wie Regen in der Erndte, also ziemt nicht dem Thoren Ehre*, vgl. 8. 19, 10. — V. 2. Die Vögel sind hier genannt in Rücksicht auf das rasche Fortfliegen, לָנוֹרֶה und לָעוֹף. In dieser Hinsicht gleicht ihnen der *ohne Grund ausgesprochene Fluch* (zu חָנָם vgl. 24, 28): er fliegt auch fort, *trifft nicht ein*; Qri לֹא חָבוּא *auf ihn*, etwa den Thoren V. 1 der ihn ausspricht, *wird er kommen, an ihm selbst* in Erfüllung gehen. Ktib ist in jeder Hinsicht vorzuziehen, denn nur auf dies können sich die Bilder in ^a beziehen, wie denn auch LXX Syr. Trg. Graec. Ven. so übersetzen. V. 3. 10, 13^b. 19, 29^b. Aehnliches Sir. 30, 25—27. — V. 4 f. Der scheinbare Widerspruch beider Verse entsteht durch den Doppelsinn von כְּאִוְלָתוֹ: *Antworte dem Thoren nicht nach seiner Narrheit* d. h. so dass auch deine Antwort von der Narrheit beeinflusst und bedingt ist, so dass du auf seine närrische Frage eingehst, *damit nicht auch du ihm gleichest*. Vielmehr *antworte dem Thoren nach seiner Narrheit*, d. h. so wie sie es verdient, indem du sie zurückweist und strafst, *damit er sich nicht für weise halte*. — V. 6. *Die Füße hauet ab* (es raubt sich die Möglichkeit zum erwünschten Ziele zu gelangen), *Unrecht trinket* (die Folgen des Unrechts, das sein Bote begangen, muss hinnehmen), *wer Sachen entsendet durch die Hand eines Thoren*. מִקְצָה kann nicht heissen: *verstümmelt* an den Füßen, aber mit Ewald מִקְצָה zu lesen, um diese Bedeutung zu erhalten, ist unnöthig, da das Partic. Piel durchaus passend ist, um das thörichte Thun des hier Beschriebenen hervorzuheben. Unglücklich ist Hitz. in der Erklärung dieses Verses, er will mit dem Syr. lesen מִקְצָה und übersetzt: Von der Spitze der Beine Kränkung schluckt, wer Weisungen schickt durch einen Narren. Die Spitze der Beine seien die Füße, natürlich seien die des Boten gemeint und gerade darin liege der Witz! — V. 7. דָּלִיּוֹ kann nicht Imperat. des Piel sein von דָּלָה, *herausziehen*: *zieht weg die Schenkel von dem Lahmen*, da er sie doch nicht gebrauchen kann (Berth. u. A.), denn דָּלָה hat diese Bedeutung des Wegziehens, Wegnehmens nicht und selbst wenn die Uebersetzung zulässig wäre, so ist sie doch unmöglich, weil der Befehl unsinnig wäre, denn lahme Füße sind immer noch besser als gar keine und es besteht ein grosser Unterschied zwischen dem völlig Gelähmten, der getragen werden muss, und dem Lahmen (דָּלִיּוֹ), der sich hinkend oder an Krücken fortbewegt (Del.). Desshalb haben Ges. Böttch. König דָּלִיּוֹ = דָּלָה genommen 3. Plur. Perf. Qal von דָּלָה: *Schlaff hängen herab die Schenkel*. Wie es eine consonantische Compensation der Verdopplung gebe, wo der unbestimmte Laut vor dem eigentlich verdoppelten Consonanten sich erzeugt, ebenso gebe es eine solche, wo derselbe nach dem eigentlich verdoppelten Consonanten sich einstellt. Aber die hier beigebrachten Beispiele sind sämmtlich angezweifelt und reichen in keiner Weise aus, eine derartige Regel zu begründen. Ew. u. A. schlugen

daher vor דָּלִיּוֹ zu lesen: *zu schlaff die Schenkel sind dem Lahmen* (Ew.) resp. *schlaff hängen herab die Beine von dem Lahmen* (Dietr.). Derartige Formen finden sich freilich auch ausser Pausa, aber nie zu Anfang der Rede (Del.). Da sich so jeder Erklärung von דָּלִיּוֹ als Verbalform Schwierigkeiten entgegenstellen, so dachten Chr. B. Mich. u. A. an die Möglichkeit das Wort als Nomen zu fassen, und schon Luth. übersetzte: *Wie einem Krüppel das Tanzen also stehet den Narren an von Weisheit zu reden*, aber das geht nicht an, es wäre eine rein aramäische Bildung, zudem wäre ja auch hier דָּלִיּוֹ erforderlich. Es bleibt demnach nichts übrig als zu ändern, sei es dass man דָּלִיּוֹ resp. דָּלִי von דָּלַל oder דָּלַה von דָּלָה liest: *schlaff hängen herab*. Besser ist vielleicht die Conjectur von Del., der דָּלִי gebildet wie צָפָרִי, שָׁקָרִי, lesen will, er erinnert daran, dass bei jener Lesart ein ungleichartiges und der Natur dieser und ähnlicher Sprüche unangemessenes Parallelglied sich ergebe, ist es doch Eigenthümlichkeit dieser Art von Sprüchen, dass der Gegenstand auf den es ankommt, und sein Sinnbild ohne irgend einen Hinweis auf die Aehnlichkeit einfach nebeneinander gestellt werden. Also: *Herabhängen der Beine am (vom) Lahmen und ein Weisheitsspruch im Munde des Thoren* d. h. so wenig der Lahme von seinen Beinen, so wenig kann der Thor von einem Weisheitsspruch Gebrauch machen, er gebraucht ihn wohl aber am unrechten Ort und zu unrechter Zeit, man merkt dem Thoren überall an, dass er sich mit einem Rock bekleidet, in den er nicht hineinzuwachsen vermochte. Auch Hitz. sah sich veranlasst zu ändern, er liest דָּלִיּוֹ und übers.: *wie Hüpfen der Schenkel von Seiten eines Lahmen, so Denkspruch im Munde von Narren*, was aber schon an מַפְסָּה scheitert, wofür man den einfachen Genit. erwartet. 7^b erscheint wieder in 9^b. — V. 8 ist häufig übersetzt: *Wie ein Bündel Edelsteine auf einen Steinhäufen, so ist, wer dem Narren Ehre anthut*, aber אֶבֶן ist nicht ohne Weiteres = Edelstein und נִתֵּן legt für צָרֹר die Auffassung als Verb. nahe. Noch anders Hitz., der מִרְגָּמָה mit מִנְיָחַם zusammenstellt und vom horizontalen Wagebalken versteht: *wie wer ein Steinchen auf den Balken der Wage, also der einem Narren Ehre anthut*, aber nichts berechtigt zu dieser Herleitung aus dem Arab., da die Wurzel רגם eine im Hebr. nicht seltene ist. Die meisten Exegeten verstehen mit LXX Syr. Trg. unter מִרְגָּמָה die Schleuder, sie sehen mit LXX in צָרֹר einen Inf. und übers.: *als bände man den Stein fest an die Schleuder, so ist wer Thoren Ehre giebt*, d. h. bindet man den Stein, den man werfen will, an die Schleuder fest, so ist alles Werfen und Zielen umsonst, ebenso ist es umsonst dem Thoren eine Ehre zu geben, die ihn nicht trifft etc., so Ew. Berth. u. A. Richtiger ist es offenbar צָרֹר nicht vom Festbinden des Steines an die Schleuder, sondern vom festen Hineinlegen (30, 4. Ij. 26, 8) so dass er nicht bei der ersten Bewegung derselben entfällt, zu verstehen (Del.), so dass zu übersetzen ist: *Wie man einen Stein in eine Schleuder bindet, so ist wer einem Thoren Ehre giebt* d. h. wie der Erfolg von jenem Thun nichts anderes als das Fortschleudern des Steins sein kann, so kann

auch das Resultat von diesem nur ein Verschleudern der Ehre sein, der Thor kann sie doch nicht behaupten, sie ist erfolglos vergeudet. — V. 9. *Ein Dorn gerieth in des Trunkenen Hand und ein Sinnspruch in der Thoren Mund* d. h. das Eine ist so schädlich in der Hand des Einen wie das Andere im Mund des Andern. Das Witzwort, der Sinnspruch im Munde des Thoren kann verderbliche Wirkung ausüben, wenn er an unrechter Stelle angebracht wird. Meist verstand man עלה vom Aufwachsen der Dornen (LXX Syr. u. A.), doch will dazu das folgende ביד שכור sich nicht schicken, man wird daher richtiger mit Del. an das in der Mischna-Sprache häufige עלה ביד es ist mir zu Handen gekommen denken, עלה ist aber nicht Relativsatz: *Wie ein Dornbusch, der sich erhebt in eines Trunkenen Hand, also ist ein Weisheitsspruch im Munde von Thoren* (Kamph. Berth. u. A.), vielmehr ist ^a selbständiger Satz und V. 9 entspricht so in seiner Form genau V. 7. — V. 10 ist und bleibt eine crux, schon die alten Verss. haben den Vers nicht mehr verstanden und theils herumgerathen theils sich den Text zurechtgeschnitten. Von vornherein sind alle die Auffassungen abzuweisen, die רב von Gott (Kimchi u. A.) oder von einem Meister (Luth. Fleisch. u. A.) verstehen, denn weder die eine noch andere Bedeutung lässt sich in der biblischen Sprache für רב nachweisen, eher könnte man רב von dem Grossen verstehen: der Grosse thut allen wehe d. h. thut allen Zwang an, doch wäre dafür הולל nicht der rechte Ausdruck, mag man das Verb. von הלל oder היל ableiten. Die meisten verstehen רב wie Ij. 16, 13. Jer. 50, 29 vom Schützen: *ein Schütze welcher alles verwundet* (Jes. 51, 9) und *wer einen Thoren dingt und wer Gassenläufer dingt* (Schult. Ew. Berth. u. A.), der Gedanke müsste sein: alle drei handeln gleich unbesonnen und unvernünftig. Aber abgesehen von dem alles durchbohrenden Schützen, der als Bild der Unbesonnenheit und Unvernunft nicht ohne Bedenken ist, warum wäre ושכר wiederholt und welche innere Beziehung besteht zwischen jenem Schützen und diesem Thoren und Vagabunden dingenden? Auch lässt sich ja keineswegs diese Bedeutung von עבירים nachweisen. Auf dem richtigen Wege war schon Umbr., der darauf hinwies, dass רב und כל zu einander in nachdrücklicher Beziehung stehen, הולל ist Pol. zu היל wie 25, 23, also: *Viel verschafft resp. bringt hervor Alles*, Hitz. erinnert an das arab. Sprichwort Meid. II, 937: das Wenige gewinnt das Viele, sowie an das Neutestamentliche: wer da hat, dem wird gegeben, dass er die Fülle habe Mtth. 25, 29. Meist wird nun ^b übersetzt: *wer aber einen Narren dingt ist wie wer Wanderer dingt*, aber schwerlich gestattet das zweite ושכר diese Auffassung, wozu noch der Umstand kommt, dass die Thorheit des כסיל ja an sich völlig klar ist und durch שכר עבירים eher eine Abschwächung als weitere Klarstellung erfährt. Vielleicht empfiehlt sich desshalb Del.'s Vorschlag zuerst וְשִׁכָּר zu lesen: *aber des Thoren Lohn und Lohnherr fahren dahin*, das Suff. bei וְשִׁכָּר konnte wohl als sich von selbst verstehend fehlen. Der Zusammenhang mit ^a wäre also der: wer reich ist, wird reicher (^a), freilich nicht immer, denn wer einen Thoren in seinen Dienst nimmt, wird die Erfahrung machen, dass dieser

nicht nur sich sondern auch ihn in das Verderben bringt (b). Zu עבר vgl. Jes. 29, 5. Jer. 13, 24 etc. — V. 11. a wird angeführt 2 Petri 2, 22. *Wie ein Hund, der zurückkehrt zu seinem Gespei, ist ein Narr, der wiederkommt mit seiner Thorheit*, immer wieder auf sein thörichtes Reden und Thun zurückkommt. Zu שׁוּב vgl. 17, 9. Der Zusatz der LXX hinter V. 11 stammt aus Sir. 4, 21. — V. 12. *Siehst du einen nach eigenem Urtheile weisen Mann — mehr Hoffnung ist dem Thoren als ihm.* b kommt 29, 20 wieder vor. Man darf eher von dem Thoren hoffen, dass er klug wird, als von dem Eingebildeten. — V. 13. Fast ganz gleich mit 22, 13. — V. 14. *Die Thür dreht sich herum auf ihrer Angel — und der Faule auf seinem Lager;* 6, 10. 24, 33. — V. 15. Fast ganz gleich mit 19, 24. — V. 16. *Weiser ist ein Fauler in seinen Augen, als sieben (V. 25) kluge Antwort gebende*, aber nicht deshalb, weil er immer nach seinem Urtheil wenigstens hinreichende Entschuldigung für seine Trägheit aufzufinden weiss (Berth.) sondern weil er von dem Gesichtspunkt aus: je gelehrter um so verkehrter die Faulheit für vernünftiger hält als die saure Arbeit, durch die allein der Einzelne zu einem gescheidten Urtheil befähigt wird. — V. 17. *Es packt die Ohren des Hundes* (ihn dadurch erst recht zum Bellen und Beissen anreizend) *wer vorübergehend sich erzürnt ob eines Streites der ihn nichts angeht.* Er hätte eben den Streit nicht beachten und vorübergehen sollen, wie man auch, wenn ein bellender Hund einen anfährt, am besten thut, ihn nicht zu beachten. Da jedoch die asyndetische Nebeneinanderstellung der beiden Participien עבר und מהעבר auffallend ist, so empfiehlt es sich vielleicht mehr, gegen die Accente עבר zu כלב zu ziehen, es würde dies dann dem לא-לי entsprechen (Del.) also: *es packt die Ohren eines vorüberlaufenden Hundes, wer sich ob eines Streites ereifert, der nicht sein ist* d. h. der ihn nichts angeht. — V. 18 f. מתלהלה, nur an dieser Stelle, von לָהָה, einer Wurzel, die Del. mit אֵלֶּה, וְלֵא, וְלֵא zusammenstellt, welche die Grundbedeutung der inneren und äusseren Unruhe haben und im Sinn der Furcht, des Ausserfassunggerathens gebraucht werden, womit auch das syr. ܠܗܐܝܠܐ im Sinn von obstupescere sich gut vereinigt, das schon J. D. Mich. zur Vergleichung herangezogen hat. Rosenm. u. A. haben, irregeführt durch משחק V. 19, die Bedeutung des Scherzens, Spassens als für den Zusammenhang besonders geeignet festgehalten, aber gerade der Context macht diese Auffassung unmöglich, מתלהלה muss im gewissen Sinn den Gegensatz zu משחק bezeichnen. Demnach ist zu übersetzen: *wie ein Unsinniger, welcher wirft Brandpfeile, Geschosse und Tod, so ein Mann welcher seinen Freund betrogen hat und dann spricht: mache ich nicht Scherz?* — V. 20 f. *Wenn das Holz fehlt, geht das Feuer aus und wo kein Ohrenbläser* (16, 28) *schweigt der Hader* vgl. 22, 10. *Schwarze Kohlen zu glühenden, und Holzstücke zu Feuer, und ein zänkischer Mann* (21, 9. 27, 15) *um zu erhitzen den Streit.* — V. 22 kam schon 18, 8 vor. — V. 23—28 gehören

durch ihren Inhalt zusammen. V. 23. כסף סיגים *Schlackensilber* d. i. jene Verbindung von Blei und Sauerstoff, welche durch Schmelzung ausgeschieden wird. Noch heute wird diese sogenannte Silberglätte zur Glasur der irdenen Geschirre verwandt, daher heisst es: *Schlackensilber über irdenes Geschirr* Jes. 45, 9 *gezogen — glühende Lippen und ein böses Herz*. Das Tert. comp. ist der trügerische äussere Schein und die innere Werthlosigkeit: Wie das ein irdenes Gefäss überdeckende Schlackensilber über den Werth desselben täuschen kann, so ist es auch mit den von Liebe brennenden Lippen, schliesslich wird man doch inne, dass die glühenden Küsse und Freundschaftsversicherungen nur gleissender Schein waren, bestimmt die Bosheit des Herzens zu verdecken. V. 24 f. *Mit seinen Lippen verstellt sich der Hasser und in seinem Inneren hegt er Trug* vgl. Ps. 13, 3; *wenn er lieblich macht seine Stimme, glaub ihm nicht! denn sieben Gräuel* (gar viele abscheuliche Gedanken) *in seinem Herzen sind*. In V. 26 ist משאן eine seltene Bildung, die wohl von einem Partic. Hiph. ausgeht; הַפֶּסֶה, wie die besten Ausgaben lesen, ist Impf. Hithp. mit Assimilation des ה an כ vgl. Lev. 13, 55. Ges. § 54, 3. Ew. § 132 a. d. 141 c. Das Suff. in רעתי geht nicht auf משאן sondern auf שונא oder vielmehr auf den mit diesem Wort bezeichneten Hasser. Also: *Mag der Hass sich hinter Trug verbergen, offenbar wird seine Bosheit in der Versammlung* d. h. der Hass kommt doch, so sehr er auch sich zu verstellen sucht, an das Tageslicht. V. 27. *Wer eine Grube gräbt, fällt in sie hinein* (Ps. 7, 16. Qoh. 10, 8. Sir. 27, 26), *und wer einen Stein hinaufwälzt, zu ihm selbst wird er zurückkehren* um ihn zu zerschmettern; ganz ähnlich Sir. 27, 25. Berth. dachte unrichtig an ein Herabwälzen, offenbar aber ist an ein Hinaufbringen von Steinen auf die Höhe zu denken, um damit die unten wandelnden Feinde zu zerschmettern. V. 28. דכּי vom Sing. דך *ihre Zermalmten*, also die welche sie, die Lügen-Zunge, zermalmte hat, *hasst sie*. Hitz. macht gegen diese Auffassung geltend, dass man richtiger erwarten würde: conterit perosos sibi statt odio habet contritos suos (*J. H. Mich.*), das hat schon *Fleisch*. gesehen, der darauf hingewiesen, dass hier eine poetische Umstellung der Begriffe stattgefunden, der Hauptbegriff, auf den es dem Dichter ankam, war der des Hasses, ihn als das treibende Motiv für alle Herabsetzung und Verunglimpfung des Nächsten zum Bewusstsein zu bringen war sein Streben. *Und glatter Mund* (5, 3) *bereitet Anstoss* anderen, um sie zu Fall zu bringen. Ewald will statt דכּי lesen אֲדֹנָי sie *hasst ihren Herrn*, insofern sie den, der sie hat, ins Unglück stürzt; aber in diesem Sinn gebraucht man im Hebr. בעלי.

Cap. 27. V. 1 f. *Rühme dich nicht des 25, 14 morgenden Tages, denn nicht weisst du, was gebären wird ein Tag*. Statt יָגֵד ist wegen des folgenden יום gesprochen יָגֵד. נכרי ein anderer, ferner stehender Mann, vgl. zu 2, 16. — V. 3 f. *Last des Steines und Gewicht* (nur hier) *des Sandes, und des Thoren Unmuth*, den er dann an seiner Umgebung auslässt und jedem zu kosten giebt *schwerer als beides*. Del. erinnert dazu an ein jüdisches Sprüchwort (bei Tendlan

No. 901), welches sagt, dass man den Menschen an seinem Weinglas, seinem Geldbeutel und seinem Aerger erkennt. *Grimmigkeit* (nur hier) *der Wuth und Ueberfluthen des Zorns* — und wer kann bestehen vor *Eifersucht* (6, 34)? Niemand; während man Wuth und Zorn zur Noth noch erträgt, denn von beiden weiss man, sie dauern ihre Zeit und verschwinden hernach, kann dagegen die Eifersucht lange Zeit einen Menschen plagen, so dass jeden Augenblick ein Ausbruch zu fürchten ist. — V. 5f. *Besser ist offenbarer Tadel als verborgene Liebe*, die, weil gar nicht sich äussernd, der Gefahr durch redlichen Tadel zu verletzen freilich nicht ausgesetzt ist. *Treugemeint sind die Wunden des Freundes*, die er durch seinen Tadel schlägt. נַעֲרִירָה, deutlich nicht von עָרַר bitten, auch nicht von עָרַר, wiewohl diesem Worte der Begriff des Täuschens eignet, da an עָרַר reichlich sein zu denken näher liegt vgl. Ez. 35, 13; dass die *reichlich gespendeten Küsse* zugleich lügenerische sein sollen erhellt aus נִסְמִיִּים in a. — V. 7. *Und hungernde Seele — alles bittere ist süß*; die lose Voranstellung des Subjects fällt nicht auf, da nach a dem Verf. zunächst dieser Satz vorschwebte: hungernde Seele isst selbst bitteres gern. — V. 8. *Von seinem Orte* = von seiner Heimath. — V. 9. *Oel und Räucherwerk erfreut das Herz und Süsse* (nach 16, 21 denken wir an liebliche süsse Rede) *seines Freundes* (das Suffix ganz unbestimmt: des Freundes den man hat, vgl. V. 14. 17) *aus Rathschluss der Seele erfreut das Herz*; gemeint ist die liebliche Rede die aus dem Herzen kommt, z. B. aufrichtiges Lob. Die Auffassung von *Umbr. Zöckl. u. A.: Süßigkeit des Freundes ist besser als eigener Rath* ist unmöglich, weder gewinnen wir seine rechte Antithese zu a, noch erlaubt נִסְמִיִּים diese Erklärung, sollte das die eigene Person bezeichnen, wäre ein Suff. gar nicht zu entbehren. — V. 10. Qri קִרְיָה, Ktib קִרְיָה stat. constr. *Ew. § 211 e. Deinen Freund und deines Vaters Freund verlass nicht*, weil sie dir in der Noth beistehen können, *und in das Haus deines Bruders komm nicht am Tage deines Unglücks*, suche vielmehr Hülfe bei Freunden, *denn besser ist ein naher Nachbar als ferner Bruder*, 18, 24. Nahe und fern sind wohl zunächst im räumlichen Sinne zu verstehen, aber so gewiss der Begriff *Nachbar* in den des *Freundes* übergeht, so gewiss liegt für קִרְיָה und קִרְיָה der Uebergang vom äussern Raum auf die innere Gesinnung nahe. — V. 11. *Und antworten will ich oder damit ich antworte* vgl. *Ges. § 128, 1 etwas dem der mich schmäht*, indem ich ihn, wenn du weise geworden bist, mit deiner Hülfe in die gehörigen Schranken zurückweisen will. Ganz ähnlich Ps. 119, 42. Vgl. Ps. 127, 5. Sir. 30, 2 ff. Besser denkt man wohl daran, dass der Vater wegen des noch nicht weise gewordenen Sohnes von andern geschmäht wurde, daher hier die Mahnung: werde weise, damit ich denen, die mich schmähen, Antwort geben kann, indem ich sie eben auf dein weises Verhalten aufmerksam mache. — V. 12. Fast ganz so wie 22, 3. Zu den asyndetisch angefügten Verben vgl. *Ew. § 349 a.* — V. 13. Fast ganz so wie 20, 16. — V. 14. *Wer seinen Freund segnet mit lauter Stimme* (mit prahlenden Worten) *am*

Morgen ganz früh (הַשָּׁכִים ein im Accusat. zur Angabe der Zeit untergeordneter Infinit.), als hätte es damit gewaltige Eile, *als Fluch wird es*, solches Thun, *ihm angerechnet*, weil es aus eigennützigen Beweggründen, etwa den Nächsten für sich zu gewinnen, von ihm dadurch bestimmte Vortheile um so leichter zu erlangen etc. hervorgegangen ist. — V. 15 f. Vgl. 19, 13^b. סָגִיר kommt nur hier vor; ebenso im Nachbiblischen und jüdischen Aramäisch: *der starke Regen*. נִשְׁתָּהַר (als Milra' in vielen Ausgaben) hält man für 3. Perf. Nitpael von נָשָׂה: *Traufe am Regentage und zänkisches Weib* 21, 9 *gleichen sich*, so die meisten Erklärer, auch *Ewald*. Eine Form Nithp. ist möglich, *Ew.* § 132 c, aber immerhin selten; auch würde es auffallen, dass in ihr Verdoppelung des י fehlt; ausserdem erregt die 3. Pers. des Mascul. Bedenken gegen die Richtigkeit obiger Auffassung. Die besten Ausgaben lesen mit *Qimchi* נִשְׁתָּהַר als Mil'el; man könnte an נִשְׁתָּהַר Jes. 41, 23 und נִשְׁתָּהַר Ps. 119, 117 denken und die Form für einen Voluntativ Hithp. mit dem a der Bewegung halten: *wollen wir mit einander vergleichen*; das Hithp. in dieser Bedeutung kommt freilich sonst nicht vor, und den Vorsatz eine Vergleichung anzustellen ausdrücklich angegeben zu finden erwartet man in unseren Sprüchen nicht. Man wird daher נִשְׁתָּהַר entweder als Transposition aus נִשְׁתָּהַר 3. pers. fem. Perf. Niph. von נָשָׂה ansehen müssen, indem נִשְׁתָּהַר um das schwache wë zu beseitigen, in נִשְׁתָּהַר übergang (*Hitz.*) oder man muss geradezu נִשְׁתָּהַר lesen, wie *Olsh.* u. *Stade* wollen. Doch fehlt es an analogen Fällen einer derartigen Metathesis nicht vgl. עָלָה = עָלָה etc. *Jeder der solches Weib birgt, birgt Wind*, der, wenn man ihn verschliessen will, sich doch Ausgänge bahnt, *und seiner Rechten begegnet Fett*, welches der Hand immer wieder entgleitet; יָקָרָה hier wie auch sonst häufig = יָקָרָה *Ew.* § 116 c. Zum Plur. צַפְנִיָּה mit dem Präd. Sing. vgl. 3, 18; יָמִינִי nimmt man wohl am besten als Obj., da es im Sinn von *Rechter Hand* fast durchweg Fem., während שְׁמֵן Masc. ist. — V. 17. Die alten Ueberss. und auch die Rabbinen denken bei יָדָה und יָדָה mit Recht an יָדָה = יָדָה *scharf sein und werden* und zwar ist das erste יָדָה offenbar Juss. Qal, während יָדָה in ^b vielmehr Juss. Hiph. ist, ihre Analogie haben die Formen an יָדָה, das ja ebenfalls Qal wie Hiph. sein kann. Also: *Eisen werde an Eisen scharf und einer schärfe des andern Verhalten* eig. Gesicht, Erscheinung d. h. jeder soll witzigend, veredelnd auf den andern wirken, nur durch den Umgang mit andern kann man den rechten Schliff gewinnen. Diese besonders von *Del.* vertretene Auffassung ist ansprechender als die *Hitz.*'s, der פָּנִים von der acies ingenii versteht und hier nur den Sinn findet: man reibt sich gegenseitig und wird geriebener. Zugleich will *Hitz.* zuerst יָדָה Impf. Hoph. und hernach יָדָה Impf. Hiph. von יָדָה lesen, doch ist die Correctur nicht nöthig, während die Impff. den einfachen Thatbestand aussprechen, legen die Juss. das hier Gesagte jedem als Pflicht an das Herz. *Ew.*'s Uebersetzung: *Eisen mit Eisen zusammen! und einer zusammen mit des andern Gesicht* ist weder sprachlich statthaft, denn in ^b könnte ein ב vor פָּנִי schwerlich fehlen, noch auch inhaltlich befriedigend. — V. 18. *Wer auf seinen Herrn Acht hat* Hos. 4, 10 etc.,

wird geehrt werden; die Ehre, welche dem treuen Knechte der Herr zutheilt, ist der Frucht gleichgestellt, die der Feigenbaum dem, der ihn sorgsam pflegt, darbietet. — V. 19 bietet bei der jetzigen Lesart unüberwindliche Schwierigkeiten. Meist zieht man כמים als Accus. des Orts zum Folgenden: *wie im Wasser das Gesicht gegen Gesicht, so das Herz des Menschen gegen den Menschen* d. h. wie sich im Wasser das Gesicht widerspiegelt, so unser Herz in dem Herzen des Nächsten, er findet im andern die eigenen Gefühle und Empfindungen wieder. Es könnte der Spruch aber auch zum richtigen Benehmen gegen den andern auffordern, der die ihm entgegengetragene Gesinnung erwidern wird, also ein Seitenstück zu unserm: wie man in den Wald schreit, so hallt es wieder heraus (*Kamph. u. A.*). Aber dabei bleibt כמים schwierig, da כ nicht zur Einleitung eines Satzes, sondern nur eines Wortes dient, man müsste lesen כמים, was *Böttch. u. Del.* auch als die ursprüngliche Lesart vermuthen, denn nach *Böttch.* drücken LXX (*Syr. Arab.*) ὡςπερ οὐχ ὅμοια πρόσωπα προσώποις כמים קצין aus, was aus jenem כמים כאשר verderbt ist. Die von *Del.* angegebene Conject. *Stern's*: כמים הפנים לפני כמים gleich dem Wasser welches sich immer nach vorn wendet, vorwärts läuft, so . . ., ist zu verwerfen, unsere Vocalisation in a wird durch האדם לאדם in b geschützt. Auch *Hitz.'s* Conject. empfiehlt sich nicht, er will כמים lesen: *Was ein Mal im Gesicht dem Gesicht, das ist dem Menschen das menschliche Herz*, mit Recht hat *Del.* dagegen geltend gemacht, dass diese Anschauung über das Herz dem A. T. und besonders den Prov., wo לב oft genug im Sinn der Einsicht etc. verwandt wird, fremd ist. — V. 20. Ktib אברה, indem die Endung הן in ה — übergegangen ist, *Ew.* § 163 h. *Olsh.* § 215 g. Zu b Qoh. 1, 8. Hinter diesem V. haben LXX ein Plus, das wahrscheinlich ursprüngliches Gut ist, *Del.* übersetzt: הועבה יתן עצה עניו וקטילים עני לשוב. — V. 21. a hatten wir schon 17, 3. 21^b darf man nun aber schwerlich übersetzen: *und der Mann gemäss (12, 8) seinem Rühmen* nämlich wird er beurtheilt (*Ew. Berth.*), mit Recht sagt *Hitz.* dass מהלל hier nicht die Handlung, das sich Rühmen bezeichne, weil a darauf hinweise, dass der wirkliche nicht ein bloss subjectiver Massstab für den Werth des Mannes angegeben werden soll, sondern vielmehr den Gegenstand, dessen er sich rühmt, also übersetzt er: „doch der Mann nach Maassgabe, wessen er sich rühmt“. Zulässig ist auch die Auffassung von *Del.*, der מהלל vom Lob, das Andere über einen Mann aussprechen, versteht und den Gedanken findet: wie man Silber und Gold nach dem Befund des Schmelztiegels und Schmelzofens schätzt, so den Mann nach Massgabe der öffentlichen Meinung. Die alten Verss. lasen sämtlich לפני מהללי, doch lässt sich damit kein befriedigender Sinn gewinnen, auch ist ihre Auffassung von לפני, das sie als dem כור und מצרף entsprechend betrachten, wenig wahrscheinlich, vielmehr ist das hier, wo es sich um eine Werthschätzung handelt, offenbar wie 12, 8 aufzufassen. Auch hier haben LXX einen Zusatz = hebr.: לרב רשע מבקש רע ולב רשע מבקש דעת (*Del.*). — V. 22. *Wenn du zerstoßen würdest den Narren im Mörser, mitten unter Körnern* 2 Sam. 17, 19 mit der Keule, nicht wird

weichen von ihm seine Thorheit d. h. die letztere ist dem Narren so sehr zur andern Natur geworden, dass sie durch kein Mittel von ihm weicht. — V. 23—27. Ermahnung den Heerden und dem Ackerbau Sorgfalt zu widmen, da sie Quelle dauernden Wohlstandes sind. V. 23. *Sorgsam beachten sollst du das Aussehn deiner Schafe, richte deine Aufmerksamkeit 24, 32 auf Heerden, V. 24 denn nicht auf immer währt Wohlstand 15, 6 und bleibt denn ein Diadem für Geschlecht und Geschlecht?* יָסֵם hier zur Einführung einer negativen Frage vgl. Ij. 40, 9: königliche Herrschaft, so fest sie auch gegründet scheint, ist doch vergänglich, was eben als deutliches Beispiel des Wechsels und der Unbeständigkeit menschlicher Dinge hervorgehoben wird. Die Meisten verstehen הָסֵן vom Vorrath des Futters, doch gelangen sie dann zu keiner befriedigenden Verbindung von a und b, daher will Hitz. נִיר nach dem Arab. als pabulum pluvia rigante revirescens fassen, aber diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen und gesetzt auch, V. 24 enthielte den wenig ansprechenden weil selbstverständlichen Gedanken, dass der Futtervorrath nicht immer ausreicht, sondern schliesslich dahin schwindet, immer würde dieser Gedanke als Begründung der Mahnung sorgsam auf die Heerden Acht zu haben, bedenklich bleiben. — V. 25 wird meist als affirmativer Satz genommen. Das Gras verschwindet etc., aber so ergiebt sich weder nach rückwärts noch vorwärts eine Verbindung. Zöckl. sah freilich in V. 25 die Begründung der V. 24 enthaltenen Mahnung, auf das Anhäufen reicher Vorräthe bedacht zu sein, aber V. 24 enthält gar keine Mahnung, sondern ist nichts als Begründung für die V. 23 enthaltene Mahnung. Man wird daher mit *Fleisch. Del.* die Perff. V. 25 im hypothet. Sinn zu nehmen haben, 26. 27 bringen zu V. 25 den Nachsatz. גִּלָּה von Sachen bezeichnet öfter das Hinschwinden, הַצִּיר ist offenbar das erste Gras und רִשָּׁה der Nachwuchs, עֲשֵׂבוֹת sind die Kräuter der Berge, die zum Futter des Viehs verwandt werden. Also: *Ist das Gras geschwunden und der Nachwuchs sichtbar geworden und eingesammelt die Kräuter der Berge 26 so dienen Lämmer zu deiner Kleidung, und Kaufpreis eines Ackers sind Böcke, V. 27 und Fülle von Ziegenmilch ist da zu deiner Nahrung, deines Hauses Nahrung, und Leben* (hier deutlich = Lebensunterhalt) *für deine Mägde.*

Cap. 28. V. 1. *Es fliehen indem kein Verfolger da ist Frevler;* der Singul. רָשָׁע steht in collectivem Sinn, daher verbunden mit dem Plur. des Präd., vgl. in 4^a רָשָׁע neben בָּם in ^b; *Gleich einem Löwen, welcher ruhig daliegt;* zu dem Bilde vgl. Gen. 49, 9 und zu יִבְטֶה vgl. Ij. 40, 23. Freilich liesse sich יִבְטֶה auch als Präd. zu צְדִיקִים ansehen, es wäre distributiver Sing., so dass sich dann a und b genau entsprächen. — V. 2. *Durch den Frevel eines Landes sind seine Fürsten viel,* das heisst nicht: in dem Lande, wo Unrecht und Verwirrung herrschen, findet schneller Wechsel des Regiments statt (*Berth.*), sondern wo der Frevel an der Tagesordnung und die Scheu vor der Gesetzesübertretung gewichen ist, kann es nicht fehlen, dass das Land ein Spielball der Parteien und Einzelner wird, welche nach der Herrschaft streben, wie z. B. die Geschichte des nördl. Reiches lehrt, vgl.

besonders Hos. 7, 16. 8, 4 etc. In ^b wollte *Berth.* den Satz: באדם מבין ידע so auffassen: sobald die Menschen kundig und verständig sind, so lebt er lange, nämlich der Fürst des Landes, aber weder כן erträgt diese Auffassung der einfachen Einführung eines Nachsatzes, noch lässt sich aus ^a ein derartiger Sing. leicht ergänzen, weil eben die von *Berth.* vorausgesetzte Auffassung von ^a schwerlich richtig ist, auch bezeichnet אדם mit folgendem Adject. sonst immer Einen vgl. 11, 7. 12, 23. 17, 18. 21, 16 (*Del.*). Die richtigere Auffassung von כן hatten schon *Schult. Umbr.* u. A. vertreten, der Letztere sieht in ihm ein Subst. = Recht und vergleicht כן לא Jes. 16, 6, nur macht er כן unrichtig von ידע abhängig und gewinnt daher eine für יאריך unmögliche Erklärung: doch sind die Menschen klug und Recht erkennend, so herrscht einer. Man wird vielmehr mit *Schult.* u. A. כן zum Subj. von יאריך zu machen haben, also: und durch einen einsichtigen verständigen Mann dauert Recht resp. Rechtsbestand fort vgl. 21, 22. Qoh. 9, 15. Zu den beiden unverbundenen nebeneinanderstehenden מבין ידע erinnert *Hitz.* an Neh. 10, 29, wo dasselbe der Fall ist vgl. 29, 7. Auf diese Weise gewinnen wir einen völlig befriedigenden Sinn, so dass schon darum die Conject. *Ew.*'s und *Hitz.*'s zu verwerfen sind, sie wollen ידעך מרין resp. ידעך ממך oder מרך lesen: und durch einen Einsichtigen erlischt der Zank, was jedoch auch als Antithese zu ^a keineswegs völlig treffend ist. — V. 3. Aus dem zweiten Halbvers, der Präd. zum ersten ist: ist ein fortschwemmender Regen ohne Brod zu bringen, folgt mit ziemlicher Sicherheit, dass גבר רש ועשק דלים eine Person bezeichnet, was aber bei der jetzigen Vocalisation kaum möglich ist, denn der Bedrucker und der Arme sind sonst immer Gegensätze vgl. 29, 13, auch findet sich sonst nie diese Verbindung גבר רש, vielmehr wird der Arme immer einfach durch רש bezeichnet. *Berth.* u. A. haben sich freilich zu helfen gesucht, indem sie den V. von einem Statthalter verstanden, der rasch reich werden will oder auf einen Unbemittelten bezogen, der zur Herrschaft gekommen ein noch schlimmerer Tyrann sei als ein Reicher, aber diese Beschränkung erträgt das גבר unsers Verses nicht, auch bezeichnet ja רש nicht den, der noch nicht reich ist, sondern den völlig Unbemittelten und aller Hilfsmittel beraubten, der, wie *Hitz.* bemerkt, im Orient am allerwenigsten zur Herrschaft kam. Es bleibt daher nichts übrig als רש = ראש zu vocalisieren oder geradezu das letztere zu lesen (*Hitz. Del.*). Wegen des ו vor עשק wird man dann freilich רש nicht als Genit. mit גבר verbinden dürfen (*Hitz.*) sondern vielmehr in רש eine appositionelle Bestimmung sehen müssen: ein Mann, der ein Haupt und Bedrucker der Geringen ist. Zu dem Vergleich in ^b siehe den Gegensatz Ps. 72, 1 ff. Die von *Berth.* versuchte Uebers.: so dass kein Brod da ist, ist sprachlich unzulässig. Die Uebersetzung der LXX ἀνδρεῖος ἐν ἀσβεβείαις = גבורי ראשע beruht vielleicht nur auf Vermuthung, indem diese ebenfalls sich an רש stiessen. — V. 4. Die das Gesetz bewahren, entrüsteten sich über sie die Frevler; vgl. zu dem Singul. ראשע V. 1. — V. 5. Die Männer der Bosheit (6, 24) verstehen nicht das Recht vgl. 29, 7 eben weil sie dadurch, dass die Sünde ihnen gleichsam

zur andern Natur geworden ist, alles sittliche Urtheil verloren haben; *die aber Jahve suchen, verstehen Alles*, was zur Beurtheilung des Rechtes in Betracht kommt. Vgl. Qoh. 8, 5. 1 Cor. 2, 15. 1 Joh. 2, 20. — V. 6. Ganz ähnlich ist 19, 1. Der Dual דִּרְכֵי־ Sir. 2, 12 nach עֵקֶשׁ wie V. 18 nach נִעְקֵשׁ: *der Verkehrte des Doppelweges* ist gemäss^a wohl der, welcher auf dem krummen Wege geht, aber auf dem geraden zu gehen vorgiebt. — V. 7. *Ein einsichtsvoller Sohn*, der als solcher seinem Vater Freude und Ehre bringt, 29, 3. 10, 1. *Wer mit Schlemmern* (23, 21) *Gemeinschaft* hat (13, 20) und mit ihnen ein wüstes gesetzloses Leben führt, *beschimpft seinen Vater*. — V. 8. *Wer sein Vermögen mehrt durch Zins und Wucher, für einen, der Armen Liebe erweist, sammelt er es*, denn sein Vermögen bleibt ihm nicht und so sammelt er nicht für sich. *Ew. Berth.* u. A. wollten לִדְוִיךָ als Inf. Po. fassen, aber dann wäre über den, welcher Liebe erweist, nichts ausgesagt und gerade darauf kommt es doch an hervorzuheben, dass nicht er sondern ein Anderer es thut, man nimmt דְּוִיךָ daher wie 14, 31. 19, 17 als Part. Qal. נִשְׁךְ und תְּרִבִּית vgl. Lev. 25, 35 ff. sind wohl so unterschieden, dass jenes den Zins vom Capital, dies den von Naturalien bezeichnede. — V. 9. *Wer sein Ohr entfernt nicht zu hören Unterweisung, dessen Gebet auch ist ein Gräuel*. Vgl. 15, 8. Ps. 109, 7. — V. 10. *Wer Redliche irre leitet auf bösen Weg* (רֵעַ wie 6, 24) *in seine eigne Grube fällt er hinein* (26, 27), *und die Unschuldigen* (2, 21) *erben Gutes*. — V. 11. בְּעֵינָיו nach *eignem Urtheile* aber nicht in der That. *Und ein verständiger Armer forscht ihn aus* (18, 17). — V. 12. Die Gerechten frohlocken, wenn die gute Sache siegt und das Recht herrscht. In diesem Falle ist *gross der Schmuck*, worin die allgemeine Freude zum Ausdruck kommt, weil sie und das ganze Volk 29, 2 ihre Freude nicht zu verbergen brauchen. *Und wenn sich erheben Frevler* (V. 28) *werden Menschen gesucht* vgl. V. 28, denn jetzt halten sie sich in ihren Häusern verborgen, weil sie nur da ihre Person und ihre Habe gesichert glauben. Vgl. V. 28 c. 29, 2. — V. 13. Erklärung des Spruches giebt Ps. 32. Bei *wer bekennt und lässt* ergänzen wir *seine Sünden* aus a. — V. 14. מִפְּחַד תָּמִיד ist der *welcher stets in Scheu lebt* und sich hütet gegen Gottes Willen zu handeln; das Gegentheil ist בּוֹיֵטָה 14, 16, hier der *welcher sein Herz hart macht* (Ps. 95, 8), vgl. V. 26 בּוֹטָה בִּלְבָבוֹ und 29, 1 מִקְשָׁה עֵרָף. Vgl. 17, 20. — V. 15. *Ein brüllender Löwe* 19, 12 *und ein nach Beute gieriger Bär ist ein frevelhafter Herrscher über armes Volk*. — V. 16. Am leichtesten mit *Ewald*: *o Fürst arm an Einsicht und reich an Bedrückung, wer unrechten Gewinn hasst wird lange Leben*, du hast also keine Aussicht auf langes Leben. Qri שִׁנָּה, Ktib entweder als Plural שִׁנָּה, oder als Singul. mit dem i der Verbindung im stat. constr. שִׁנָּה. Zum Subj. im Plur. u. Präd. im Sing. vgl. 27, 16. — V. 17. *Ein Mensch niedergedrückt* vgl. Jes. 38, 14 *vom Blute einer Seele*, von einem Morde, den er begangen hat, *flieht bis zur Grube* d. i. er findet nirgend Ruhe, bis ihn der Tod ereilt hat, *nicht soll man ihn halten* d. h. man soll nicht versuchen, ihn dem Gericht, dem er verfallen ist, zu entziehen, oder seiner

innern Unruhe abzuheilen suchen, da sein Geschick ihn doch ereilt (*Del.*). Eine Einschränkung der Blutrache will der Spruch schwerlich geben, wie *Umb.* und *Kamph.* meinen, die hier die Mahnung finden: man möge den Mörder nicht aufhalten resp. ergreifen. Hinter diesem Verse haben LXX ein Plus, das ihrer Uebersetzung von 29, 17. 18^a entspricht. — V. 18. *הולך תמים* Ps. 15, 2. *וְהָרִכִּים* vgl. V. 6. *בְּאַחַת* kann nicht heissen: er fällt *auf einem* von den zwei Wegen, so dass die Schlaueit, mit welcher er bald den einen bald den anderen Weg wählt, ihm nichts hilft. (*Berth.*), denn einmal ist *דרך* fast durchweg Masc. und sodann passt diese Auffassung auch kaum zu der oben V. 6 gegebenen Erklärung der Redensart *עַקֵּשׁ הָרִכִּים* resp. *נִעְקֵשׁ*, man wird daher *בְּאַחַת* entsprechend aram. *בְּהֶדֶא* am besten übersetzen „mit einem Mal“, wie *Del.* und *Fleisch.* und unter den Aelteren besonders *Schult.* erklärt haben. — V. 19. Fast ganz so wie 12, 11, nur dass hier durch die Worte: *er wird satt an Armuth* der Gegensatz noch deutlicher hervortritt. — V. 20. Aus ^a geht hervor, dass *wer eilig ist um reich zu werden* (21, 5. 20, 21) kein *אִישׁ אֲמוּנָה* (ähnlich 20, 6) ist. *לֹא יִנְקָה* 6, 29, *er bleibt nicht schuldlos*, was zugleich die Folge mit einschliesst: er bleibt nicht straflos. — V. 21. ^a kam etwas vollständiger vor 24, 23. *Und um eines Bissen Brods willen sündigt ein Mann*, was schwerlich weitere Ausführung zu ^a ist, denn ein Bissen Brods wäre als Bestechungsgeschenk zu unbedeutend, vielmehr fügt ^b zu dem speciellen Satz in ^a einen allgemeinen hinzu: auch der kleinste Anlass genügt unter Umständen, um einen Menschen von dem geraden Wege abzubringen. — V. 22. *Der Mann mit bösem Auge* 23, 6 ist der neidische und habsüchtige Mann. *נִבְהֵל* (vgl. zu 20, 21) *er überhastet sich nach Vermögen*, sucht rasch es zu erwerben auf unrechte Weise; *und nicht weiss er, dass Mangel ihn überfallen wird.* Vgl. 23, 4. 5. Gegen *Hitz.*, der gestützt auf LXX in ^b *דָּסֵר* lesen will und übersetzt: *Der da hastet nach Reichthum, der scheelsüchtige Mann, er achtet es nicht, wenn Schimpf an ihn kommt*, macht *Del.* mit Recht geltend, dass man, in diesem Fall erwarten müsste *לִהְיוֹן נִבְהֵל עֵין* *אִישׁ רַע*. — V. 23 ist *אַחֲרֵי* fraglich. Von einem Suff. der 1. Pers. kann keine Rede sein, desshalb fassen die meisten Exegeten *אַחֲרֵי* als Adverb = *postea*, einige wollen auch geradezu *אַחֲרֵי כֵן* lesen. Aber ein derartiges Adverb. lässt sich sonst nicht nachweisen, denn Neh. 3, 30. 31 ist *אַחֲרֵי* resp. *אַחֲרָיו* zu lesen, Deut. 11, 30 erfordert keine Correctur und Jos. 2, 7 ist wohl *אַחֲרֵי* spätere That (gegen *Hitz.*). Das Richtige ist offenbar *אַחֲרֵי* als Nomen mit der Bildungssilbe *aj* anzusehen, wie *לְפָנַי* 1 Reg. 6, 10 *שָׁרֵי*, *הַזֵּרִי*. Eine derartige Auffassung beabsichtigen auch die Mas., die *אַחֲרֵי* mit *אָדָם* verbinden. Zur Erklärung wäre Jer. 7, 24 zu vergleichen, wo es heisst: sie sind *לְאַחֲרֵי* aber nicht *לְפָנִים* d. h. sie sind in einem Zustand, wo sie nicht vorwärts sondern rückwärts gehen. Demnach ist zu übersetzen: *wer einen rückwärtsgehenden Menschen rügt, wird mehr Gunst finden, als wer glatt macht die Zunge*, durch Schmeicheleien täuscht und nach 29, 5 unglücklich macht den, welchem er schmeichelt. — V. 24. *Wer seinen Vater und seine Mutter bestiehlt* (vgl. 19, 26)

und meint es sei keine Sünde, weil er nur das nehme, was einst doch sein Eigenthum werde, steht auf einer Linie mit dem איש משחית 18, 9. — V. 25. רחב נפש der von weiter Seele ist nicht der trotzige stolze Mann = רחב לב 21, 4 (Berth.), sondern der Habgierige vgl. Jes. 5, 14. Hab. 2, 5. *Er schürt Streit an* (29, 22) und richtet sich dadurch zu Grunde, wie aus ^b hervorgeht vgl. 15, 18^a. *Der auf Jahve vertrauende* ist der geduldige ihm sein Recht anheimstellende Mann. ירשן vgl. zu 11, 25. Zu ^b vgl. 16, 20^b. 29, 25^b. — V. 26. Zu בוטה בלבו vgl. V. 14 c. 14, 16. *Er wird gerettet* weil er Jahve vor Augen hat und ihm vertraut. — V. 27. Zu ^a vgl. 11, 24. *Wer verhüllt seine Augen* vor dem Armen und sich unbarmherzig von ihm abwendet, ist *reich an Verfluchungen*, vgl. das Gegentheil V. 20. — V. 28. Zu ^a vgl. V. 12^b. *Und wann sie untergehen, mehren sich Gerechte* (29, 2. 16. 11, 10), während die Frevler sich mehren, wenn es ihnen gelingt, ihrer Schlechtigkeit Raum zu verschaffen und die Guten zu unterdrücken, Ps. 12, 9.

Cap. 29. V. 1. *Ein Mann der Zurechtweisungen* d. i. ein Mann, der viele Zurechtweisungen erfährt; מקשה ערה ist nicht Subj. zu איש תוכחה (Berth.) sondern vielmehr Appos. zu diesem Begriff und ^b bringt das Prädicat: *Ein Mann der Zurechtweisungen, der hart macht den Nacken* d. i. der trotz alledem unbeugsam bleibt und weiter seine verkehrten Wege wandelt, *wird plötzlich zerschellen, ohne dass eine Heilung da ist*. Zu ^b vgl. 6, 15. 13, 18. 15, 10. — V. 2. *Wann sich mehren die Gerechten*, nach 28, 28 = wann untergehen die Frevler, *freut sich das Volk. Wann herrscht Frevler, seufzt das Volk*, vgl. 28, 12. 28. — V. 3. Zu ^a vgl. 10, 1. *Wer mit Huren Umgang hat* (28, 7), *bringt durch sein Vermögen* und betrübt dadurch seinen Vater. — V. 4. יעמיד er macht bestehen 1 Reg. 15, 4, das Gegentheil ist in ^b er zerstört es. *Der Mann der Geschenke* ist der ungerechte Herrscher, welcher Geschenke zu Liebe das Recht beugt. Vielleicht aber denkt man bei תרומה richtiger an eine Abgabe vgl. Ez. 45, 13 ff., also: *ein Mann der Abgaben* (Rosenm. Hitz.) d. i. der viele Abgaben auferlegt. — V. 5. מחליק לשון = מחליק 28, 23. In על bei מחליק liegt schwerlich der Gedanke, dass der Schmeichler voll feindseliger Absichten gegen den Nächsten erfüllt ist (Berth. u. A.) sondern על steht im Sinn von אל, Ps. 36, 3, beide wechseln ebenso bei השכיל vgl. Ps. 41, 2 etc. und Prov. 16, 20. Mit Recht macht Hitz. darauf aufmerksam, dass das, was 5^b aussagt, auch ohne vom Schmeichler beabsichtigt zu sein, eintritt: achtet der Nächste auf die Schmeicheleien und handelt darauf hin, so werden diese naturnothwendig zum Netze, in dem er sich verstrickt. *Ein Netz spannt er aus über seine Schritte* und bringt ihn so zum Fallen, vgl. 26, 28^b. — V. 6. Ewald verbindet mit vielen Auslegern das Adject. רע mit מוקש, so dass רע מוקש = רע 12, 13 sein soll; allerdings scheint bei der Auffassung: *im Vergehen eines bösen Menschen ist ein Fallstrick* das Adject. רע überflüssig zu stehen, und daher empfiehlt sich die Verbindung: *ist ein böser Fallstrick* wenigstens auf den ersten Anblick. Aber dagegen spricht die Stellung רע מוקש entschieden vgl.

12, 13; und da auch der צדיק sich eines פשע schuldig machen kann, so muss איש רע den Gegensatz zu צדיק bilden und der Sinn dieser sein: *im Vergehen eines bösen Mannes ist ein Fallstrick, aber der Gerechte wird jubeln und sich freuen*, nicht über das Vergehen sondern darüber, dass trotz des Vergehens, welches Gott ihm vergeben kann Ps. 32, 5. 51, 3, er doch nicht gleich zu Falle kommt, vielmehr sich dauernden Glücks erfreut. Die Form קרין ist auffallend; nach

Schultens Vorgange denkt man an eine Wurzel קרן *siegen*; so *Umbr.*:

der Fromme aber siegt. Eine derartige Heranziehung des Arab. ist unnöthig, קרין hat seine Analogie an קרין Jes. 42, 4 vgl. *Ges.* § 67 Anm. 9. *Ew.* § 138 a. 114 a. קרן neben שמח kommt häufiger vor z. B. Sakh. 2, 14. Ps. 35, 27. Beachtenswerth ist die von *Del.* angeführte Conject. *Pinskers* (Babylonisch-Hebräisches Punctuationssystem S. 156), der in a קרין und in b קרין st. קרין lesen will: *Auf Schritt und Tritt des bösen Menschen liegen Fallstricke, der Gerechte aber läuft und freut sich* d. h. er läuft freudig den ihm vorgezeichneten Weg. Unsere Lesart in a wird durch 12, 13 geschützt, dagegen empfiehlt 4, 12 vgl. 18, 10 die Conject. in b. Lässt sich auch bei der vorhandenen Lesart ein Sinn gewinnen, so ist der Gegensatz zwischen a und b doch kein völlig klarer, auch vermisst man ungern eine Angabe über die Ursache der Freude, diese Schwierigkeiten fallen bei der Conj. fort. — V. 7. *Es erkennt der Gerechte das Recht der Armen* vgl. 12, 10, *der Frevler nicht versteht er Kenntniss*, aus der für ihn die Einsicht in das Recht der Armen, in das, was man ihnen schuldig ist, hervorginge. LXX haben 7^b zweimal übersetzt, indem sie einmal רשע st. רשע lasen. — V. 8. *Männer des Spottes* (Jes. 28, 14) *blasen an die Stadt* 26, 21 (der bildliche Ausdruck ist vom Anblasen des Feuers Ez. 21, 36 hergenommen), *aber Weise beruhigen Zorn.* — V. 9 machen *Schult. Chr. B. Mich. Umbr. Ew. Elst. u. A.* auch in b den איש חכם zum Subj., aber mit Recht ist diese Auffassung von *Berth. Hitz. u. A.* verworfen, denn das Auffahren und Lachen passt nicht für den Weisen, man wird daher in b den Thoren zum Subj. machen müssen und zwar auch in ויאין נדה, wofür *Del.* auf Qoh. 9, 17 verwiesen. Die erste Vershälfte bildet wie V. 1. 21 einen Satz für sich, doch würde die Constr. einfacher sein, wenn man קרין liest, so dass dadurch ein hypothet. Satzverhältniss zum Ausdruck käme. Demnach ist zu übers.: *Rechtet ein weiser Mann mit thörichtem Manne, so braust der auf oder lacht und keine Ruhe ist da* d. h. er kommt nicht dazu den andern ruhig anzuhören. — V. 10 ist die Auffassung von b zweifelhaft. Unmöglich kann בקש נפש sein: das Leben suchen, um es zu retten (*Berth.*) oder liebend die Seele suchen, wofür man sich auf Ps. 142, 5 berufen hat (*Kamph.*), aber diese Parallele ist nicht treffend, da es sich dort um רשע לנפש handelt und gegen jene Erklärung ist der Sprachgebrauch des A. T., nach dem der Zweck von בקש נפש immer ist, das Leben zu vernichten, nicht aber es zu retten oder zu rächen, welche Erklärung ebenfalls versucht ist, im letzteren Sinn steht בקש דם oder בקש נפש. Gehen wir von der sonstigen Be-

deutung von *נפש* aus, so bleiben nur zwei Möglichkeiten, den jetzigen Text zu erklären: entweder sieht man *ישרים* als dem *אנשי דמים* entsprechend an und macht es zum Subj. in *יבקשו*, so dass dann das Suff. in *נפשו* in distributivem Sinn sich auf *אנשי דמים* bezieht, oder man sieht *ישרים* als absolut voraufgestellten Begriff an, der im Suff. von *נפשו* wieder aufgenommen wird und Subj. in *יבקשו* ist dasselbe wie in ^a: *Blutmenschen hassen den Schuldlosen und Redliche — solches Leben suchen sie.* Gegen jene Auffassung ist mit Recht geltend gemacht, dass eine derartige an *אנשי דמים* geübte Execution nicht recht für die *ישרים* passen will. Für die zweite schon von *Lutz* vertretene Auffassung führt *Del.* an einerseits, dass *הם* und *ישרים* sinnverwandte Begriffe sind, also dieselben Personen damit gemeint sein werden, und andererseits dass der Ged.: „Blutmenschen hassen den Schuldlosen“ ein unvollendeter ist, das thut der Gottlose überhaupt, man erwarte einen Gedanken, wie ihn 10^b nach dieser Auffassung giebt, dass eben gegen Redliche sich ihre Blutgier richtet. Zur Stellung der Satztheile in 10^b vgl. *Ges.* § 145, 2. Zu *אנשי דמים* vgl. Ps. 5, 7. Zum Inhalte vgl. z. B. 12, 6. 14, 3^b. *Hitz.* will *נִלְשָׁמִים* lesen st. *ישרים*: *und suchen sein Selbst zu vereinsamen*, aber weder findet sich das Hiph. von *שם* in dieser Bedeutung, noch macht die Stellung des Inf., für die gar kein Grund vorliegt, sowie seine Losreissung vom Obj. diese Conject. wahrscheinlich. — V. 11. *Seinen ganzen Zorn schüttet ein Thor aus, und ein Weiser wird zuletzt*, nachdem der Zorn ausgeschüttet ist, *ihn besänftigen.* *באחור* nur an dieser Stelle. *Del.* denkt in ^b an die Beschwichtigung des eignen Unmuths des Weisen und übers.: *באחור im Hintergrund* d. i. im Innern, wie schon *Syr. Trg.* Zu *שבה* vgl. Ps. 89, 10. 65, 8. — V. 12. *Alle seine Diener sind Frevler* weil sie dem Beispiele des Herrschers folgend gar bald mit Lug und Trug sich abgeben werden vgl. Sir. 10, 2. — V. 13. Dass *איש תככים* einen *reichen Mann* bezeichnet, geht aus *יש* und 22, 2 hervor; *תככים* ist Plur. von *תֵּךְ* *Bedrückung*; Mann der Bedrückungen kann der Reiche, der den Armen quält z. B. durch Zinswucher, genannt werden; *Ewald* nimmt ohne weiteres *תֵּךְ* in der Bedeutung *Zins*, vgl. *נשך*, und übersetzt *Zinsherr.* *Wer erleuchtet beider Augen ist Jahve*, so ungleich sie auch sonst sein mögen, die Fähigkeit zu sehen wie ihr ganzes Leben vgl. Ps. 13, 4. 38, 11 haben sie von demselben Gott, dem sie darum auch Rechenschaft zu geben haben von ihrem Thun. In 22, 2^b war nur davon im Allgemeinen die Rede, dass Gott sie alle beide gemacht hat. — V. 14. Vgl. 20, 28. 25, 5. — V. 15. *Ruthe und Zurechtweisung giebt den Knaben Weisheit*, 23, 13. 24, 13, und der freigelassene Ij. 39, 5 d. i. keinem Zwang unterworfen, durch keine Strafe eingeschränkte *Knabe bringt Schande seiner Mutter*, 10, 1. 17, 21. — V. 16. Zu ^a vgl. V. 2. Weil jedoch aller Frevler nothwendig dem Gericht verfällt, werden die Gerechten mit Freuden ihren d. i. der Frevler Sturz sehen. — V. 17. Zu ^a vgl. 19, 18. *וַיְנַיֵּךְ* so wird er dich erquicken, deine Sorgen und deinen Unmuth beruhigen; und *Leckerbissen geben deiner Seele*, ein biblischer Ausdruck zur Bezeichnung der Wonne und Freude, welche dem Vater durch den Sohn

werden. — V. 18. *Wenn Offenbarung fehlt, wenn keine Propheten da sind, die das Volk leiten, wird zügellos das Volk; bewahrt es aber Unterweisung, heil ihm!* Die meisten Exegeten verstehen תורה von dem mosaischen Gesetz im Unterschied von der prophetischen Offenbarung, dies Gesetz sollte Norm und Richtschnur für das Volk sein, wenn es prophetische Offenbarung entbehrte (*Berth. u. A.*), aber nichts berechtigt zu dieser Auffassung, תורה ist göttliche Unterweisung, sei es dass sie durch den Mund der Propheten (Jes. 2, 3 etc.), sei es dass sie durch ein geschriebenes Gesetz vermittelt ist. Der Gedanke ist also: Während ein Volk ohne prophetisches Wort und den Gehorsam gegen dasselbe zu Grunde geht, weil alle Bande der Zucht und Sitte sich auflösen, hat dasselbe Gedeihen, wenn es im Gehorsam gegen Gottes Weisung steht. אֲשֶׁר־הוּא = אֲשֶׁר־הוּא neben אֲשֶׁר־יְי 14, 21. 16, 20. — V. 19. *Durch blosser Worte wird ein Slave nicht zurechtgewiesen, denn er versteht es, handelt aber nicht darnach.* Mit Unrecht erklärte *Berth.*: *denn merken wird er es*, dass es nicht zu Schlägen kommt, denn dieser Gedanke hätte angedeutet werden müssen, da er aus dem Vorhergehenden sich nicht ergänzen lässt. מענה ist nicht bloss *die Antwort* sondern wie ענה zugleich ein Entsprechen, Willigsein bezeichnet vgl. Hos. 2, 23 f. so ist eine derartige Bedeutung auch für das Subst. möglich, so dass also eigentlich zu übersetzen ist: *und nicht ist ein Entsprechen* d. h. der Slave versteht wohl, was man ihm sagt, aber er kümmert sich nicht darum. — V. 20. Fast ganz so wie 26, 12, wo dasselbe von dem sich weise dünkenden gesagt war. Hier ist איש אץ ברבריי nicht mit dem dort genannten חכם בעיניי identisch, sondern der Gegensatz ist ein etwas anderer: Dem sich übereilenden Sir. 9, 18 steht der כסיל d. i. der geistig schwerfällige gegenüber, für ihn ist mehr Hoffnung als für jenen. — V. 21. פנק nur hier, häufig im aramäischen: *wer verzärtelt von Jugend an seinen Slaven.* Fraglich ist in מנין^b, das schon die Uebersetzungen nicht mehr verstanden zu haben scheinen, denn dass LXX und Syr. wirklich einen andern Text vor sich gehabt, ist fraglich, vielleicht haben sie dies מנין von אנן abgeleitet. Jedenfalls lässt sich schwerlich mit irgend einer Berechtigung auf Grund der Verss. mit Hitz. מְנוּר lesen, was aus מנוּר-ראש Ps. 44, 15 verkürzt sein soll. Die Rabbinen haben מנין meist von נין Ps. 72, 17 abgeleitet und ין = נין genommen: *schliesslich will er Sohn sein.* Aber dabei wird man der Nominalbildung nicht gerecht, deshalb übersetzt *Del.* מנין durch *Brutstätte*, als Subj. in ^b sieht er wie in ^a den Verzärtelnden an und אהריתי ist ihm das nach Nominalsatzweise den folgenden Satz als sein virtuelles Prädic. einführende Subj.: *Es verzärtelt einer von Jugend auf seinen Knecht und sein (dieses Verzärtelnden) Ende ist: er wird eine Brutstätte werden* was *Del.* also erklärt: Der Hausherr ist mit seinem Hause zusammengedacht und der Knecht als ein solcher, welcher, mannbar geworden, seinen Herrn mit ילדי בית beschenkt, die ebenso verzogene Rangen sind, als er selbst durch die Verzärtelung seines Herrn geworden ist. Aber diese Auffassung ist schwerlich haltbar, ist es an sich schon bedenklich einen Menschen eine Brutstätte zu

nennen, so tritt hier noch die Schwierigkeit hinzu, dass ohne nähere Bestimmung מִיִּן schwerlich verständlich sein dürfte. Die sprachlich befriedigendste und auch sachlich genügende Erklärung wird bei der von *Ew.* angedeuteten Auffassung gewonnen, nur wird man מִיִּן vielleicht weniger mit מְנוֹן zusammenstellen dürfen, denn das bezeichnet vielmehr den, der einem andern seine Wohlthaten aufrückt, richtiger hat man an das Aethiop. መሥሪ mit *Ew.* zu denken, das die Bedeutung: repudiare, nihil aestimare hat, davon ist מְרִיִּץ rejectus, reprobatus und מְרִיִּץ repudians, spreter. Danach kann kein Zweifel darüber möglich sein, dass מִיִּן den Undankbaren oder den Verächter bezeichnen kann, wird doch diese Bildung mehrfach benutzt, um das Intensivum eines Partic. auszudrücken vgl. עֲשִׂיָּק. Ob man אֲהַרְיִתִּי = באֲהַרְיִתִּי oder aber wie *Del.* fasst, ist für den Sinn unerheblich. Demnach ist zu übersetzen: *Wenn einer von Jugend auf seinen Knecht verzärtelt, wird er schliesslich ein Verächter oder Undankbarer d. h. er wird schliesslich alles Verständniss dafür verlieren, dass das, was er empfängt, eine Gabe der Liebe ist, die zu fordern er nicht berechtigt ist.* Das von *Berth.* bevorzugte מִיִּן giebt einen im Zusammenhang zu matten Sinn. — V. 22. a fast ganz wie 15, 18 vgl. 28, 25. בַּעַל wie 22, 24. *Ist reich an Vergehen* vgl. רַב 28, 20. 27. — V. 23. Zu a vgl. z. B. 25, 6f. Zu b vgl. 16, 19. 11, 16. — V. 24. *Wer mit dem Diebe theilt, hasst die eigene Seele, die Beschwörung hört er und nicht zeigt er an* den Diebstahl. b ist aus Lev. 5, 1 vgl. zu Jud. 17, 2 deutlich; wer, wenn er אֵלֶּה d. i. nicht *Fluch* (*Berth.*) sondern *Beschwörung* des Richters, die Wahrheit zu sagen hört, den ihm bekannten Dieb nicht anzeigt, ladet sich eine schwere Schuld auf. — V. 25. *Das Zittern vor Menschen* (vgl. Deut. 1, 25) möglich aber auch: die Furcht resp. das Zittern, was Menschen verursachen, *bringt Fallstrick*, insofern Furcht, die Menschen zu beleidigen, Veranlassung giebt Unrecht zu thun; wer hingegen ohne Menschenfurcht *Jahve vertrauend* recht handelt, *wird von Gott beschützt* vgl. 18, 10. Hiernach ist — V. 26 deutlich: *Viele suchen das Antlitz eines Herrschers*, streben in seine Nähe und Gunst zu kommen durch Nachgeben und Schmeicheleien 19, 6, *aber von Jahve allein ist das Recht des Mannes* Jes. 49, 4, er allein entscheidet über sein Geschick, wesshalb man sein Antlitz mehr suchen muss als das des Königs. — V. 27. *Des Gerechten Abscheu ist ein Ungerechter, des Frevlers Abscheu wer gerade* 2, 7. Ps. 37, 14 *wandelt* vgl. 28, 4. 11, 20.

V. Cap. XXX.

V. 1. Die Ueberschrift ist nach der Punctuation unserer Textesworte so aufzufassen: *Worte des Agur des Sohnes Jage, der prophetische Spruch, der Ausspruch des Mannes für Itiel* (kommt als Eigenname noch einmal Neh. 11, 7 vor), *für Itiel und Ukal.* Vgl.

über diese Ueberschrift *Einleitung* § 2. Auf das dort Gesagte uns beziehend, wiederholen wir hier nur, dass die Ueberschrift bis zu dem Worte הגביר geht, und dass der erste Spruch von den elf durch diese Ueberschrift eingeführten mit den Worten אל לאיתר אל יאכל beginnt.

1. V. 1—6. Der Verf. beginnt mit dem Bekenntnisse, dass er sich umsonst abgemüht habe Gott zu ergründen V. 1, umsonst, denn Einsicht, wie sie Menschen wohl haben sollten und könnten, hatte er nicht, darum kam er auch nicht dazu, dass er sich hätte Erkenntniss Gottes zuschreiben können. V. 2. 3. Drängen sich doch dem, der über Gott und sein Wirken nachdenkt, gleich so viele Fragen auf, die unbeantwortet bleiben müssen! V. 4. Daher will er nicht mehr grübeln, sondern einfach an Gottes Offenbarung festhalten und im Glauben an ihn Ruhe finden; diese Offenbarung sei rein und vollendet; füge deshalb ihr nichts hinzu, damit Gott dich nicht strafe und du nicht als ihr Verfälscher dastehest. — V. 1. Wir punctiren אל לאיתר *ich habe mich abgemüht, o Gott*, vgl. *Einleitung* § 2. Die Wiederholung der Worte bezeichnet die anhaltende qualvolle Beschäftigung. יאכל führt offenbar die Folge von לאיתר ein, aber wie ist das Wort zu lesen? Das masorethische יאכל ist unmöglich, weil es keinen in den Zusammenhang passenden Sinn giebt, das Folgende setzt eben voraus, dass sein Abmühen keinen Erfolg hatte, andererseits aber יאכל zu lesen und dies fragend zu fassen (*Geiger*), ist ein bedenkliches Mittel, das nur im äussersten Nothfall in Betracht

kommen könnte. *Hitz.* wollte יאכל lesen, ein Impf. von כלל = כל stumpf sein, doch findet sich diese Wurzel im Hebr. nicht. Das Richtige ist offenbar mit *Dahler, Mühl. Zöckl. Del.* u. A. zu lesen: יאכל. Impf. zu כלל: *und ich bin hingschwunden*, wozu *Del. Ps. 84, 3. 143, 7* vergleicht. Getrieben von der Sehnsucht seines Herzens Gott zu erforschen, ihn nach seinem Wesen und Walten zu erkennen, stellte er alle seine Kräfte in diesen Dienst, aber er kam doch nicht zum Ziel sondern verzehrte nur seine Kräfte im Dienste dieser Aufgabe. — V. 2. *Denn ein unvernünftiges Thier bin ich, kein Mann, und nicht ist Einsicht der Menschen mir* d. h. Einsicht, wie die Menschen sie haben sollten und könnten, hat er nicht, deshalb kommt er sich wie ein unvernünftiges Thier vor, kein Wunder drum, wenn das Resultat seines Abmühens kein anderes war als das V. 1^b angegebene. Die meisten fassen מן in מאיש comparativ: *denn dümmer bin ich als irgend einer*, aber schon diese Uebers. (*Kamph.*) zeigt, dass man in diesem Fall מן-איש erwartete und übers. man: *dümmer als ein Mensch* (*Ew.* u. A.) so fragt *Hitz.* mit Recht, ob denn Dummheit eine constitutive Eigenschaft des Menschengeschlechts ist, dem in בונה^b zugeschrieben wird, vielmehr steht מן in negativem Sinn wie Jes. 52, 14. — V. 3 bezieht sich למדתי nicht auf ein dem vergeblichen Abmühen vorausgehendes Lernen, sondern der Vers will sagen, dass er unter dem Ringen nicht zu solcher Weisheit gelangt ist, dass er Erkenntniss des Heiligen sich zusprechen könnte. קדשים ist der *heilige Gott* vgl. zu 9, 10. V. 3^b ist dem למדתי in 3^a untergeordnet, vgl. *Ew.* § 347^a.

— V. 4. *Wer stieg zum Himmel empor und stieg herab* auf die Erde, um dort zu wirken? wo ist der geheimnissvolle Gott, der im Himmel thront und auf der Erde wirkt, also hin- und herfährt zwischen Himmel und Erde? *Wer hat den Wind in seine Fäuste gefasst*, so dass er ihn nach Belieben zurückhalten und wehen lassen kann. צִיר 26, 8; das *Wasser* ist die obere Wassermasse, welche vom Himmelsgewölbe, wie von einem *Gewande* gehalten wird, so dass sie nicht auf die Erde hinabstürzt, vgl. zu 8, 27f. *Wer hat aufgerichtet alle Enden der Erde* d. h. wer hat die äussersten Grenzen bis zu denen die Erde reicht, festgestellt und bestimmt? *Was ist sein Name und was der Name seines Sohnes! dass du ihn kennest?* in der Frage liegt: keiner kennt ihn nach seinem Wesen, das ja in dem Namen seinen Ausdruck findet, keiner kennt das Wesen der von diesem Gott ausgehenden Mächte und Wirkungen, wobei etwa an die הַשְׁמָיָה als Gottes בן zu denken ist vgl. c. 8. Die folgenden VV. 5. 6 sehen nun *Ew.* u. *A.* als Abweisung des in den vorhergehenden Versen redenden Religionsspötters an, aber nichts berechtigt zu dieser Auffassung, weder ist irgendwie die Form des Dialogs angezeigt noch tragen 1^b—4 diesen Charakter. Die folgenden Verse enthalten einen selbständigen Gedanken, der hier in Anknüpfung an die vorhergehenden die Mahnung enthält, an die geschichtlich gegebene Offenbarung sich zu halten. V. 5 ist offenbar abhängig von Ps. 18, 31, welcher Vers יְהוָה statt des in den Prov. nur hier sich findenden אֱלֹהִים bietet. Ist eben Gottes Wort geläutert d. i. zuverlässig und wahrhaftig vgl. Ps. 12, 7. 119, 140, ist er ein Schild für alle, die bei ihm Schutz suchen, so ergibt sich daraus von selbst die Aufgabe, an jenes Wort, an ihn sich zu halten. Zu diesen Worten Gottes darf man desshalb auch nichts hinzufügen V. 6, wer etwas hinzusetzt sei es die Forderungen Gottes zu schärfen oder zu erleichtern etc., der wird vom göttl. Gericht getroffen, Gott wird ihn der Fälschung überführen und als Lügner hinstellen. Der Vers ist abhängig von Deut. 4, 2. 13, 1. הַיּוֹמָה findet sich nur hier mit dem Obj.; הַיּוֹמָה ist eine aus הַיּוֹמָה entstandene Kürzung, die aber hinten dagessirt ist, da die Aspiration in diesem Fall nothwendig aufgehoben werden muss vgl. *Olsh.* 86^a.

2. V. 7—9. Der Erste von den zwei Wünschen, die ihm zu gewähren der Dichter Gott bittet: *Eiteles und Lügenwort halt fern von mir*, wird nicht begründet; der andere: *Armuth und Reichthum gieb mir nicht, speise mich mit dem Brode meines Antheils* (zu חֶקֶי vgl. 31, 15. Gen. 47, 22), erhält seine Begründung durch V. 9: reich will er nicht werden, damit der Ueberfluss ihn nicht zum Stolze und zur Verkennung Gottes bringe (vgl. Stellen wie Deut. 8, 12—15. Ij. 21, 14—16); nicht arm, damit er nicht in Versuchung komme zu stehlen und gleichsam mit frevelnder Hand *antaste* (אֲנָסָה) d. i. sich vergreife an *dem Namen seines Gottes*. Man denkt gewöhnlich an den falschen Schwur bei dem Namen Gottes, um den Diebstahl abzuläugnen und der Strafe zu entgehen, wahrscheinlicher ist, worauf das Folgende führt, an die Entweihung durch Fluch- und Lästerreden zu denken, zu welchen die Noth bisweilen treibt vgl. Jes. 8, 21.

3. V. 10. Das Hiph. *תלשן* kommt nur hier vor; da die Steigerungsform dieser Wurzel Ps. 101, 5 *verläumden* heisst, so wollten *Ew. Berth.* u. A. dem Hiph. die Bedeutung *zum Verläumder machen*, zur *Verläumdung reizen* zuschreiben, aber schwerlich mit Recht, denn im nachbiblischen Hebräisch hat das Hiph. ebenfalls die Bedeutung *verläumden*, wie denn auch richtig *Symm. Theod.* vgl. *Hier.* hier übersetzt haben, also: *verläumde nicht einen Knecht bei seinem Herrn, damit er d. i. der Knecht dir nicht fluche und du büssest*, denn eine solche *קללה* eines über derartigen Frevels erbitterten Knechts bleibt nicht ohne Wirkung, ist keine *קללה* *הַנֶּפֶס* 26, 2. Um Zusammenhang mit dem vorhergehenden zu erhalten versteht *Ewald* unter dem *Herrn* Jahve, unter dem *Diener* den treuen Verehrer Jahve's, welche Auffassung durch den Inhalt unseres Verses nicht gerechtfertigt wird.

4. V. 11—14. Vier ganz ähnliche Sätze. Jeder steht vereinzelt für sich und zählt eine Sünde auf, welche, weil weit verbreitet zu einer Zeit, als gemeinschaftliche Schuld einer ganzen Generation erscheint. Diesen Sätzen fehlt ein gemeinsames Prädikat, vielleicht dass der Dichter sagen wollte: alle diese sind Jahve ein Greuel oder ähnliches, jedenfalls sind alle Versuche diese Schwierigkeit zu beseitigen, verfehlt. So wollte *Ew.* *הוּא* als Vocat. fassen, in welchem Fall man aber den Artikel oder vielmehr *הוּא* erwarten sollte, da die Anrede ohne Folge bleibt; wollte man aber übersetzen: *es ist eine Art die* etc., so könnte man wieder im Anfang *יֵשׁ* nicht entbehren. V. 11. *Ein Geschlecht was seinem Vater flucht und seine Mutter nicht segnet.* — V. 12. *Ein Geschlecht was rein ist nach seinem Urtheile und doch nicht rein gewaschen ist von seinem Schmutze* (Jes. 4, 4). — V. 13. *Ein Geschlecht, wie hoch sind seine Augen und seine Wimpern wie erheben sie sich!* — V. 14. *Ein Geschlecht dessen Zähne Schwerdter, dessen Gebisse Messer sind, um zu verzehren* (um nach Art der Raubthiere fortzureissen) *Unglückliche von der Erde und Dürftige von den Menschen.*

5. V. 15f. *Die 'Aluqa hat zwei Töchter: gieb her, gieb her! sie drei können nicht satt werden, vier haben nie gesagt, genug! Die Unterwelt und Unfruchtbarkeit des Mutterleibes; die Erde wird nicht satt von Wasser und das Feuer hat nie gesagt, genug!* *עֲלֻקָּה* findet sich im A. T. nur hier, aber die Bedeutung kann nicht zweifelhaft sein, es ist sowohl in der nachbiblischen Sprache als auch im Aramäischen der Name für den Blutegel = arab. *عَلَقَة* resp. *عَلَق* vgl. *Aboda zara* 12^b (*Del.*) und das *Targ.* zu Ps. 12, 9, daher übersetzen auch die griech. Uebers. *βδέλλα* und *Hier.* *sanguisuga*. Da nun hier von zwei Töchtern der *עֲלֻקָּה* die Rede ist, so bleiben die meisten Exegeten nicht bei dieser Bedeutung stehen, sondern sehen in *עֲלֻקָּה* zwar nicht, wie der Talmud *Aboda zara* 17^a, die Hölle, wohl aber einen blutsaugenden Dämon, ein vampyrartiges Wesen, wie es die Araber und Perser im *غول* besitzen, zugleich erinnern sie daran, dass *عَوَلَق*

wirklich ein Dämonenname ist und der Kamus **العَلُوق** im Sinn von **الغول** gebraucht. Freilich haben die Exegeten sich nicht geeinigt, welches die beiden Töchter der 'Aluqa sind, da der vorliegende Text uns darüber im Dunkel lässt. Das kann vom Verf. schwerlich beabsichtigt sein, deshalb haben *Ew.* u. *A.* vermuthet, dass 15a: **לעלוקה** verstümmelt sei und da nach *Ew.* V. 17 die Anwendung des Spruches enthält, so ergänzt er den V. 15 so: „Blutsaugerin zwei Töchter hat: her! her!“ drei sagend: „her, her, her das Blut! das Blut des bösen Kindes!“ Das Auge, das des Vaters spottet“ etc., aber dadurch werden die offenbar zusammengehörigen Verse 15. 16 auseinandergerissen, wird doch auch V. 16 der Gedanke der Unersättlichkeit noch weiter ausgeführt. Offenbar hat hier *Del.* richtiger gesehen, wenn er darauf hinweist, dass **לֹא תִשְׂבַּענָה** noch zu dem verstümmelten V. 15 gehöre, er erinnert daran, dass überall da, wo in unserm Cap. die 3 von der 4 überboten wird, diese durch **?** angefügt wird, was aber hier fehle und dafür spreche, dass mit **אַרְבַּע רַגְלִי** ein neuer Vers beginne. Zugleich stimmt *Del.* darin mit *Hitz.* überein, dass die Töchter der 'Aluqa, wie auch schon *Berth.* erkannt hat, **שָׂאוֹל וְעֶצֶר רָחֹם** sind, diese Worte sind hinter **הַב הַב** einzuschieben und es erklärt sich leicht, wie sie, die im folgenden Verse wieder erscheinen, hier von einem Abschreiber übersehen werden konnten. Demnach lautet V. 15: *Die 'Aluqa hat zwei Töchter: gieb her! gieb her!: die Unterwelt und Verschluss des Mutterleibes, drei sind das, die nicht satt werden.* Dass diese beiden: Unterwelt und verschlossener Mutterleib Töchter der 'Aluqa genannt werden, will offenbar nichts anderes sagen, als dass sie an ihrer Natur theil haben, wie ja derartige Beziehungen oft durch **בֶּן** resp. **בַּת** ausgedrückt werden vgl. **קִרְן בֶּן שֹׁמֶן** Jes. 5, 1 etc. Bei dieser Auffassung fällt jeder Grund hin, **עלוקה** hier in jenem oben erwähnten mythologischen Sinn zu nehmen, der Name, hier vielleicht als nom. propr. und darum artikellos gebraucht doch vgl. *Böttcher* Lehrbuch § 394, dient zur Bezeichnung der personificirten Gier, die Unersättlichkeit, welche auch den beiden andern eignet, tritt uns bei der **עלוקה** in der höchsten Potenz entgegen und darum ist gerade sie besonders zur Personification dieses Begriffs geeignet. Zur Unersättlichkeit der Scheol vgl. Jes. 5, 14 und zu **עֶצֶר רָחֹם** Gen. 30, 1. **שְׁלֹשׁ הָהֵנָּה** ist nicht zu übers.: diese drei, das würde **שְׁלֹשׁ אֱלֹהִים** Ex. 21, 11 oder **שְׁלֹשָׁה אֱלֹהִים** resp. **שְׁלֹשָׁה הָאֱלֹהִים** 2 Sam. 21, 22 erfordern, vielmehr ist **הֵנָּה** Präd.: *drei sind es, welche nicht gesättigt werden*, durch dies **שְׁלֹשׁ** werden **עלוקה**, **שָׂאוֹל** und **עֶצֶר רָחֹם** zusammengefasst. Der nach dieser Auffassung von V. 15 übrig bleibende V. 16 bildet ein in sich geschlossenes Ganze: *Vier sagen nicht: genug! Todtenreich und Verschluss des Mutterleibes, die Erde wird nicht satt vom Wasser und das Feuer sagt nicht: genug!* Es kehrt mit dieser letzten Zeile der Schluss zum Anfang zurück und rundet so den Vers ab. **הֵן** ist Ausruf und steht im Accus. entsprechend unserm: vollauf, genug, so auch die Uebersetzungen. Zu unserm Spruch hat schon *Hitz.* die aus der indischen Literatur sich bietende Parallele verglichen: *Nicht*

wird das Feuer satt des Holzes, nicht der Ströme das grosse Meer; nicht der Todesgott aller Lebendigen, nicht der Männer die Schön-
 äugigen vgl. Hitopad. ed. Lassen p. 66; freilich der von Hitz. ge-
 zogene Schluss, dass unser Spruch nach dem Vorbild dieses indischen
 gemacht sei, dürfte ebenso übereilt sein wie die andere Behauptung,
 dass עֲלִיקָה, dessen gutsemitische Wurzel sich im Syr. wie Arab. findet,
 sanskrit. Etymologie habe, hat doch auch das Arab. eine Parallele zu
 V. 16 vgl. Freytag Prov. III p. 61 Nr. 347: *Dreies wird von Dreiem
 nicht gesättigt: Frauenschoss von der Mannheit und Holz vom Feuer
 und Erdreich vom Regen*, die so zum Ausdruck gekommenen Gedanken
 sind eben keineswegs so eigenartig, dass der Eine sie vom Andern
 nothwendig entlehnt haben muss.

6. V. 17. *Ein Auge das des Vaters spottet und gering hält
 den Gehorsam gegen die Mutter, aushacken (רָקַץ) werden es die Raben
 des Baches (1 Reg. 17, 4) und fressen werden es die jungen Adler.*
Ewald verbindet diesen Vers mit den vorhergehenden zwei Versen
 und deutet ihn so: „nie genug kann der gegen Aeltern Ungehorsame
 gestraft werden, als könnten noch nach dem Tode Raubvögel nie genug
 sein Auge immer aufs neue aushacken.“ Aber die Unersättlichkeit der
 Raubvögel tritt gar nicht hervor, während doch bei einer Verbindung
 mit V. 15 f. gerade diese nachdrücklichst hervorgehoben werden müsste.
 Daher halten wir dafür, dass V. 17, der allein für sich einen abge-
 schlossenen Sinn giebt, selbstständig dasteht. Das Auge kommt natür-
 lich insofern in Betracht, als sich Seelenzustände und Seelenthätigkeiten
 in ihm widerspiegeln und לֵעַז und בֶּרֶז hier mit לֵ, während sie sonst
 oft mit dem Accus. verbunden werden. Zu יָקָהִית mit Dag. forte dirim.
 vgl. Ges. § 20, 2 b.

7. V. 18—20. *Drei Dinge sind es, die mir zu wunderbar
 sind, und vier — nicht erkenne ich sie: den Weg des Adlers an
 dem Himmel, den Weg der Schlange über einen Felsen, den Weg
 eines Schiffes mitten im Meer (23, 34), und den Weg eines Mannes
 bei dem Mädchen. Also der Weg des ehebrecherischen Weibes: es
 isst (was deutlich bildlich vom Begehen des Ehebruchs steht), wischt
 sich den Mund und spricht: nicht that ich Unrecht! V. 20 wird
 durch כֵּן mit den vier in V. 19 genannten Wegen verglichen; in V. 20
 wird nun hervorgehoben, dass die Ehebrecherin meinen könne, ihr
 Thun sei spurlos unmittelbar nach der That verschwunden und biete
 kein Merkmal dar, an welchem es zu erkennen sei. Demnach muss
 es auch bei den vier Wegen in V. 19 auf das spurlose Verschwinden
 und auf die Unmöglichkeit sie zu erforschen ankommen; eben weil der
 Adler zum Himmel hinan fliegt, die Schlange über den harten Felsen
 kriechet, das Schiff das Meer durchschneidet, ohne dass eine Spur des
 Weges, den sie genommen haben, zurückbleibt, sind ihre Wege zu
 wunderbar für den Verf. und nicht zu erkennen. Der Weg des Man-
 nes bei dem Mädchen bezieht sich auf den geschlechtlichen Verkehr
 des Mannes mit dem Mädchen. Der Sinn dieses vierten Gliedes kann
 nicht der sein: man sehe es dem Manne nicht an und könne es nicht
 nachweisen, ob er Verkehr gehabt habe mit der עֲלִמָּה, vielmehr muss*

der Gedanke sein, dass man es dieser nicht anmerken könne, ob sie mit einem Manne Umgang gepflogen. Der Einwand *Berth.'s*, dass es in diesem Fall nicht *איש דרך* sondern *עלמה דרך* heissen müsse, ist hinfällig, auch in den drei vorhergehenden Gliedern ist ja doch der Gedanke nicht der, dass man dem Adler, der Schlange und dem Schiff nicht anmerken könne, welchen Weg sie genommen, sondern der dass am Himmel auf dem kahlen Felsen und auf hoher See keine Spur von denen übrig bleibt, die darüber hingezogen sind, dementsprechend bleibt auch hier nur jene vorher geltend gemachte Auffassung übrig, die auch *Drechsler* der Proph. Jes. I S. 304 vertreten, nur hat dieser darin Unrecht, dass er unsere Stelle als Beweismaterial dafür verwenden will, dass *עלמה* die *Jungfrau* sei, es ist ein zur Reife gekommenes Mädchen, damit kommen wir auch hier aus und *Berth.* hat Recht, dass darauf, ob die *עלמה* Jungfrau sei oder nicht, hier nichts ankomme. Von der Thatsache dass doch bisweilen die Folgen eines derartigen Umgangs sich herausstellen könnten, sieht der Dichter hier ab, er hat nur die unleugbare Wahrheit vor Augen, dass derartige Sünden sich oft menschlicher Kenntniss entziehen. Diesen Gedanken erläutert der Verf. durch Hinzufügung von V. 20, welcher genau genommen einen in V. 19 nicht einbegriffnen Fall setzt; nicht mit Unrecht hat *Hitz.* vermuthet, dass dieser Vers, der ursprünglich nicht in Aussicht genommen war, ein Anhang sei und auch *Del.* macht darauf aufmerksam, dass der Spruch nicht aussieht, wie ein ursprünglicher Formtheil des Zahlenspruchs.

8. V. 21—23. Der Nachdruck liegt auf dem Vierten. *Unter dreien zittert die Erde und unter vieren kann sie es nicht aushalten: unter dem Slaven, wenn er das Regiment hat* (19, 10) *und dem Ruchlosen, wenn er Brod genug hat* eigentlich: sich sättigt von Brod (d. i. unter einem reichen Gottlosen, der, weil er vor jeder Noth des Lebens bewahrt gewesen, nun nur um so frecher und frivoler wird), *unter der gehassten Frau* d. i. nicht eine hassenswerthe (*Rosenm.*) sondern eine „die keine Liebe findet und zwar, wie *כִּי הַבַּעַל* zeigt, beim andern Geschlechte“, eine sitzen gebliebene, die, *wenn sie einen Mann kriegt*, nur um so unleidlicher und übermüthiger wird, *und einer Magd, wenn sie ihre Herrin beerbt*, sie wird nur zu leicht dazu kommen, in übermüthigem Dünkel sich über alle zu erheben.

9. V. 24—28. V. 24. *Vier sind die Kleinen der Erde und doch sind sie gewitzigt weise.* LXX Syr. Hier. wollten *מִהֶבְמִים* lesen, doch ist unsere Lesart durch Ps. 56, 8 geschützt, das Partic. dient zur Steigerung des *חכם* etwa: gewitzigter Weise vgl. *בְּשֵׁל מִבֶּשֶׂל* Ex. 12, 9 etc. *Ew.* 313 c. V. 25. *Die Ameisen, kein gewaltig Volk, doch bereiteten sie im Sommer ihre Speise* (6, 8); V. 26 *die Klippdachse* = süd-arab. *ثَفْن*, möglich dass daran auch LXX mit ihrem *χοιρογρύλλιοι* denken, wie denn auch *Aqu. Symm. Theod.* das Wort ebenso Ps. 104, 18 übersetzen, während *Syr.* und *Trg.* das Wort hier und Ps. 104, 18 mit *הַנֶּסֶם* = Kaninchen wiedergeben, ebenso *Hier.* der aber zu Lev. 11, 5 und Deut. 14, 7 *choerogryllus* hat; vgl. über diesen Klipp-

dachs hyrax syriacus *Riehm* HWB. S. 813 f., *kein starkes Volk, und doch setzen sie auf Felsen ihre Wohnung* und beweisen so ihre Klugheit vgl. Ps. 104, 18; V. 27 *die Heuschrecken haben keinen König und doch ziehen sie zusammt geordnet aus*; חֲצִץ eigentl. *theilend* nämlich sich selber, daher sich gliedernd vgl. die Beschreibung Joel 2, 7. V. 28 *die Eidechse kannst du mit Händen fangen und doch wohnt sie in königlichen Palästen*, versteht es doch in die schönsten Wohnungen hineinzukommen. Ob שִׁמְמִית oder שִׁמְמִית zu lesen ist, ist nicht sicher, vgl. Provv. ed. *Baer* S. 52. Nach LXX *Hier.* ist es die Eidechse, wofür auch ihr arab. Name سَمَويَّة spricht, während in den beiden Talmudstellen, wo das Wort sich findet, die Erklärung zwischen Eidechse und Spinne, wie *Luth.* übersetzt hat, schwankt (*Del.*). Gewöhnlich wird ^a übersetzt: *mit zwei Händen tastet sie* (*Schult. Geier, Ges. Ew. Hitz. Berth. u. A.*), aber nach Analogie der vorhergehenden Verse erwartet man hier eine Aussage über die Kleinheit der Thiere, auch hat חֲפֹשׁ, wo es sich sonst mit בִּיר oder בִּקָּה findet, immer die Bedeutung *fangen* oder *packen* vgl. Ez. 21, 16. 29, 7. Jer. 38, 23 (*Del.*). Desshalb ist wohl wie vorher zu übersetzen: Die Eidechse kannst du mit Händen greifen und doch wohnt sie in Palästen eines Königs, ist so gewandt und so klug, um dort sich Eingang zu verschaffen. Vielleicht ist mit *Mühl.* und *Böttch.* das Niph. חֲפֹשׁ zu lesen, weil man bei der jetzigen Lesart ungern das Suff. zur Wiederaufnahme von שִׁמְמִית vermisst, auch der Zweck des Piel nicht klar ist.

10. V. 29—31. *Drei sind die schön einherschreiten und vier die schön einhergehen: der Löwe, der Held unter den Thieren und der vor nichts umkehrt* vgl. Jes. 30, 4; der Satz וְלֹא יָשׁוּב setzt die Appos. fort; כֹּל wie oft zur Verstärkung der Negation vgl. *Ges.* § 152, 1; לֵישׁ findet sich nur noch Ij. 4, 11 und Jes. 30, 6. זִרְיָר von der Wurzel זָרַר zusammendrücken, zusammenschnüren also: festgeschnürt in Bezug auf die Lenden d. i. von straffen flinkbeweglichen Lenden vgl. das aram. זִרְיָר flink von der aus זָרַר abgekürzten Wurzel זָרַר vgl. *Ew.* § 158 a. Die meisten alten Uebersetzungen denken an den Hahn, wofür man sich auf das Arab. صَرْصَر berufen könnte, doch spricht die jüd. Ueberlieferung nicht dafür, nach ihr wäre an eine Rabenart zu denken vgl. Beresch. rabba sect. 65, gegen beides lässt sich aber מִתְנִים, das vom Vogel nicht gesagt werden konnte, geltend machen. Andere wie *Boch.* denken an das Ross, für das zweifellos eine derartige Bestimmung passen würde, aber neben לֵישׁ und רִישׁ erwartet man hier nicht eine adjectivische Bestimmung ohne Namen des Thieres, desshalb haben viele Neuere nach Vorgang von *Kimchi*, der an den Jagdhund denkt, die Worte als Bezeichnung des Windspiels angesehen, für das in der That eine derartige charakteristische Bezeichnung den Namen abgeben konnte. רִישׁ ist nicht *der Widder*, welcher אֵילִי heisst, sondern *der Ziegenbock*, der stolz an der Spitze der Heerde einherschreitet, wie *Septuag.* und *Syrer* ausdrücklich bemerken. 31^b hängt

von der Erklärung von אלקים ab. Unmöglich kann אַל als Negation gefasst, mit קים zu einem Begriff verbunden sein, hier ist die Schwierigkeit noch grösser wie 12, 28, weil eben קים kein Subst. ist, auch passen derartige Erklärungen: ein König, neben dem kein Bestehen ist (*Kimchi*) oder: ein König, mit dem kein Bestehen resp. bei welchem Nicht-Widerstand ist (*Rasch. Ab. Esr. Luth. Schult. Ew. Berth. u. A.*) schon darum nicht, weil ja der König als מִיטִיב לְכָה nach V. 29 hier in Betracht kommt, das gilt auch gegen *Ziegl.* und *Böttch.*, die אַל und יָמֵי lesen wollen: ein König beim Dastehn seines Volks (*Ziegl.*) resp. ein König bei Aufstellung seines Volks (*Böttch.*). *Geiger* (Urschrift S. 62 ff.) sah in אלקים den Namen des Alkimos: Und König Alkimos ihm (nämlich dem geilen und frechen Bocke) entsprechend, nach *Geiger* eine ätzende Persiflage auf die Zeit und den eine Zeit während der Syrerkämpfe zur Herrschaft gelangten Alkimos, eine in jeder Beziehung unhaltbare Erklärung, weder wissen wir etwas davon, dass A. sich den Titel eines Königs angemasst, noch erlaubt der Text diese von *Geiger* gegebene Uebersetzung, noch ist es überhaupt wahrscheinlich, dass in dieser Zeit noch Sprüche in den Kanon kamen, da man dann nicht einsähe, warum Jesus Sirach nicht mehr in den Kanon aufgenommen wurde. Einen befriedigenden Sinn gewährt die schon von *Pocock, Castell. Umbr. Ges. u. A.* vertretene Auffassung, sie sehen in אלקים das arab. الْقَوْم das Aufgebot, der Heerbann; *Berth.* hat freilich dagegen geltend gemacht, dass man in diesem Fall wohl قَوْمٌ erwartete, doch hat *Del.* diesen Einwand mit Recht zurückgewiesen, demnach wäre zu übers.: *und ein König, mit dem sein Heerbann*, hier an der Spitze desselben zeigt er sich als מִיטִיב לְכָה. Freilich bleibt bei dieser Erklärung immer das sprachliche Bedenken, dass wir für einen Begriff, für den im Hebr. mehr als ein Wort zu Gebote stand, einen rein arabischen Ausdruck hätten. Daher verdient die Conj. *Hitz.'s* Beachtung, der אלקים st. אלהים lesen will: *und ein König, mit welchem Gott ist.* Jedoch muss zugestanden werden, dass keine der alten Verss. diese Conj. stützt, ja dass auch so nicht alle Schwierigkeiten schwinden, denn man sieht nicht ein, warum nur vom מֶלֶךְ als

dem מִיטִיב לְכָה die Rede ist, während als Parallelen zu الْقَوْم = אלקים immerhin אֱלֹהִים, אֱלֹמֶדֶד, אֱלֹגְבִישׁ herangezogen werden können, auch kann man an andere Arabismen in diesem Cap. erinnern. Vgl. 30, 15. 16. 17.

11. V. 32f. *Berth.* fasste unrichtig V. 32 als Versicherungssatz, weil er den Nachsatz vermisste, aber diese Erklärung ist sachlich wie grammatisch unmöglich, denn weder kann „die Hand am Mund“ Geberde des Nachsinnens noch auch יָד לִפִּי ein zum Vorhergehenden gehöriger Umstandssatz sein: *indem die Hand an dem Mund ist*, sondern in diesen Worten liegt der Nachsatz vor: *die Hand an den Mund* d. i. schweige. Auch der Sinn des Vordersatzes ist vielfach verkannt, indem man זָמַם böses sinnen übersetzte, aber so findet es

sich nie. Schon *Hitz.* hat richtig darauf aufmerksam gemacht, dass נבֹל und זִמָּה antithetische Begriffe sind, als welche sie auch hier im Satz auftreten und dass, wenn beiderlei Thun zu einer Wirkung zusammentreffen soll, בהִתְנַשֵּׂא nothwendig auch zu זִמָּה gehören müsse, nur darin hat *Hitz.* gefehlt, dass er הִתְנַשֵּׂא übersetzt: *in Aufwallung gerathen*, das ist הִתְעַבֵּר, vielmehr ist es: *sich erheben*, öfter mit על sich über Jemand erheben Num. 16, 3. Ez. 29, 15; zum Perf. vgl. *Ew.* § 135 c. 355 a. Also: *Wenn du vernunftlos bist, indem du dich erhebst, oder bei Sinnen — lege die Hand an den Mund*, der Sinn kann nur der von *Del.* festgestellte sein: magst du von Thorheit getrieben dich zur Geltung gebracht oder mag dich ruhige Ueberlegung dazu bestimmt haben, in jedem Fall schweige d. h. lass davon ab, persönliche Ansprüche zu reclamiren, denn daraus geht nur Hader hervor, wie V. 33 sagt: *denn Druck der Milch bringt Käse, und Druck der Nase bringt Blut, und Druck d. i. Reizung des Zornes bringt Streit.* Dass das letzte, der Streit, hier das Ziel der Rede ist, erkennt man gleich.

VI. Cap. XXXI, 1—9.

V. 1 vgl. die *Einleitung* § 2. Die Mutter verlangt von dem Sohne: 1) V. 2 f. dass er nicht den Weibern seine Kraft gebe; 2) V. 4—7 dass er sich des Weines enthalte, den man zur Kräftigung der Leidenden verwenden solle; 3) V. 8 f. dass er gerecht zu richten willig bereit sei. — V. 2. Durch das dreimalige מֵה wird die Aufmerksamkeit des Sohnes in Anspruch genommen und die Ermahnung ihm recht ans Herz gelegt. Vielleicht ist die Auffassung von *Kamph.* u. A. vorzuziehen, weil sie mehr der Situation entspricht, auch die andere Fassung nicht mit Unrecht den Vorwurf des Affectirten verdient. Nach dieser Ansicht *Kamph.*'s beginnt die Mutter, die ihrem herzlich geliebten Sohn heilsamen Rath geben will, mit feierlichen Worten, gleichsam mit sich selbst zu Rathe gehend, wie sie dieser schweren Pflicht genügen soll vgl. Jes. 38, 15. Das hier sich findende בֵּרִי, בֵּרִי gehört zum aramäischen Sprachcharakter dieses Stückes. — V. 3. Zu a vgl. 5, 9. Vor b ist אֵל תֵּתֵן zu ergänzen: *nicht gieb deine Wege* = handle nicht *um zu vernichten* (לְמַחֲוֶה Infinit. Hiph.) *Könige*, was heissen könnte: richte nicht dein Absehen darauf, Könige zu verderben oder thue nicht das, wodurch Könige ins Verderben gestürzt werden. Aber dieser gewonnene Sinn passt schlecht zu dem parallelen Glied. Daher wollten *Schult. Umbr.* u. A. den Plur. fem. von מְחַוֶּה lesen, was freilich die Lesung לְמַחֲוֶה zur Folge haben müsste, da der Art. im Stat. constr. nicht bleiben könnte. Aber auch so befriedigt diese Lesart noch nicht, da מְחַוֶּה nicht active sondern zuständige Bedeutung hat, deshalb lesen *Ges. Ew.* u. A. לְמַחֲוֶה, *Mühl.*

לְמַמְחֵהּ und zwar stellen *Ew. Kamph. Mühl.* dies מַמְחֵה mit מַחַ Mark zusammen: *entmarken*, während die andern bei der gewöhnlichen Bedeutung von מַחַ stehen bleiben und demnach übersetzen: *Gieb nicht den Weibern deine Kraft und deine Wege den Königsverderberinnen* d. h. mache dich nicht in deinem Thun und Treiben von ihnen abhängig. — V. 4 ist fraglich wegen אִי. An ein Subst. אִי, dessen stat. constr. אִי vgl. קִי nicht aber אִי wäre (*Ges. Umbr.*), ist schwerlich zu denken, ein derartiges Subst. findet sich sonst nirgends, aber auch mit der Conjunct. אִי ist nichts anzufangen, man begriffe nicht, warum dies zu יִי gehörige Glied auf diese Weise nachschleppte, mit Recht bemerkt auch *Del.*, dass wir dadurch hier eine geistlose Classification der für Könige verbotenen Getränke erhalten. Desshalb nehmen die meisten Exeget. die Lesart des Qri אִי, die aber keinesfalls Abkürzung aus יִי sein kann, in diesem Sinn findet sich nicht אִי, sondern אִי, auch wäre ja der so sich ergebende Sinn: Fürsten haben keinen Meth, völlig unbefriedigend. Es bleibt schwerlich eine andere Möglichkeit als אִי wie sonst im Sinne von *wo* zu fassen, so dass die Frage: *wo ist Meth* ein Ausdruck ihres Verlangens nach שֶׁכֶר wäre. Der Sinn ist demnach, dass weder das Weintrinken Sache der Könige sei, noch für die Fürsten es sich zieme nach Meth zu fragen resp. zu verlangen, so *Fleisch. Del.* u. A. Da אִי meist griech. *μή* entspricht, so fasst man den Vers richtiger nicht als einfache Aussage sondern als Warnung resp. Mahnung. Der Grund, warum אִי מֵיִי gelesen wird, ist nicht klar, nach *Hitz.* wegen der Nachbarschaft von ל, das zu מֵיִי erweitert werden konnte, eher weil der Name hier Vocativ ist (*Böttch.* § 498, 21); nach *Del.* soll dadurch der Sinn des Namens „Gott geweiht“, „Gott angehörig“ (eig. מֵיִי und אִי für Gott) in Contrast gestellt werden mit der Hingabe an niedrige, sinnliche Lust. Zum Inf. אִי vgl. *Ges.* § 75 Anm. 2. Also: *Nicht der Könige, Lemuel, nicht der Könige Sache sei es Wein zu trinken noch der Fürsten das: wo ist Meth?* — V. 5 bringt den Grund dieser Mahnung. *Damit er, der einzelne König, nicht trinke und vergesse, was festgesetzt ist, was zum פֶּקֶד gemacht ist, und verkehre durch das Trinken zu unbesonnenem Thun verleitet das Recht aller Leidenden.* — V. 6 f. weisen den vorhergehenden VV. 4. 5 gegenüber darauf hin, für wen Meth und Wein gut sei, für die, welche dadurch wenigstens für den Augenblick ihres Unglücks vergessen können. Zu אִיבֵר einer der im Begriff ist unterzugehen vgl. *Ij.* 29, 13. 31, 19 und zu נָפֶשׁ מֵרִי Seelenbetrübe vgl. *Ij.* 3, 20. 1 Sam. 1, 10. — V. 8 f. kehren wieder zu den von einem Regenten zu übenden Pflichten zurück. *Für den Stummen*, der aus irgend welcher Ursache sein Recht nicht geltend machen kann. אִלְיָה hat man nicht nach einer dem Arab. entlehnten Bedeutung der entsprechenden Wurzel zu erklären (gegen *Ges. Hitz. Zöckl. Mühl.* u. A.) sondern das Hebr. reicht völlig aus, אִלְיָה hat die Bedeut.: die Stelle wechseln, vergehen, dahinschwinden vgl. *Jes.* 2, 18 (*Ps.* 90, 5 f.) demnach sind בְּנֵי אִלְיָה Kinder des Dahinschwindens d. h. nicht solche, deren Eltern dahinschwinden (*Fleisch.*, ähnl. *Raschi*), sondern die, für die selbst אִלְיָה charakteristisch ist,

die dahinschwinden. In V. 9 ist צדק schwerlich = בצדק (*Kamph.* u. A.) sondern Obj., das Resultat seiner richterlichen Thätigkeit soll צדק sein vgl. Sach. 8, 16.

VII. Cap. XXXI, 10—31.

Beschreibung des tüchtigen Weibes in einem alphabetischen Liede, dessen Form es mit sich bringt, dass mosaikartig ein Gedanke an den andern lose angereiht wird. — V. 10. *Ein tüchtiges Weib* (12, 4) *wer findet es!* d. h. es zu finden gelingt nicht jedem. *Ferner als Perlen ist sein Preis*, d. h. schwerer erschwinglich als Perlen, weil eben ein solches Weib Perlen weit an Werth überragt. — V. 11. שלל *Ausbeute, Gewinn*, ist nicht Subj., denn dann vermisste man ein לי, vielmehr ist חסר hier trans. wie Gen. 18, 28, Subj. ist בעלה und Obj. שלל. — V. 12. Zu נמל mit zwei Accusatt. vgl. 1 Sam. 24, 18. — V. 13^b übers. *Hitz.*: *sie arbeitet am Geschäft ihrer Hände*, das ist sprachlich möglich vgl. Ex. 31, 4 aber der so gewonnene Gedanke ist ziemlich nichtssagend, desshalb ist ohne Zweifel die von *Schult.* und den meisten vertretene Uebersetzung vorzuziehen: *sie schafft mit ihrer Hände Lust*. Zu עשה ohne Obj. = handeln, thätig sein vgl. 13, 16 etc., zu הפך כפיה vergleicht *Del.* Ps. 78, 72, wo den Händen הבונות beigelegt wird. — V. 14. *Es ist gleich Kaufmannsschiffen*, weil der Blick eines solchen Weibes nicht an dem nächsten Umkreis haften bleibt sondern auch in die Ferne schweift, überall nach der Gelegenheit suchend einen Vortheil auszuspähen und auszu-beuten, daher heisst es in ^b: *von fernher bringt es herbei sein Brod.* — V. 15. זרה *die Zehrung* (vgl. das Verb. 30, 8), die, weil sie nach bestimmtem Masse jedem zugetheilt wird, חק (vgl. zu 30, 8) genannt werden kann. — V. 16. *Es sinnt auf Acker und erwirbt ihn, von der Frucht seiner Hände* (erwirbt es) *Weinbergspflanzung* Ktib נטע stat. constr. von נטע Jes. 5, 7, dies נטע empfängt wohl sein Verb. aus ותקדחו. Da נטע כרם jedoch eigentlich nicht unserm *Weinbergspflanzung* entspricht, wofür sich vielmehr Mich. 1, 6 נטע כרם findet, so ist wohl das Qri נטעה zu bevorzugen: *von der Frucht seiner Hände pflanzt es einen Weinberg*, der Ertrag der Arbeit giebt dem Weibe die Mittel Edelreben zu kaufen und so ihre Besitzthümer zu verbessern. — V. 17 vgl. V. 25^a. — V. 18. *Es schmeckt dass gut ist sein Erwerb*, und das schmeckend arbeitet es unverdrossen ganze Nächte hindurch um noch mehr zu gewinnen. — V. 19. כישור haben schon die alten Uebers. nicht mehr verstanden vielleicht mit Ausnahme des *Trg.*, wahrscheinlich ist es der Spinnrocken, d. i. der Stab, an den der Flachs etc. zum Zweck des Abspinnens angelegt wird; פלך ist nach dem Arab. فلخة der Wirtel d. i. der Ring oder Knopf unten an der Spindel, bezeichnet dann aber die Spindel über-

haupt d. i. das Holz, auf das sich der Faden beim Spinnen wickelt (*Del.*). — V. 20 bringt das Motiv dieser emsigen Thätigkeit, des Weibes hilfbereite Liebe allen gegenüber. — V. 21. *Es fürchtet nicht Schnee* (die Zeit des Winters) *für sein Haus*, weil Alle im Hause schöne warme Kleider, welche *Purpurkleider* Jes. 1, 18 genannt werden, besitzen. לְבַשׁ שָׁנִים nicht genitivische sondern accusativische Verbindung wie Ez. 9, 2. 3. — V. 22. מְרִבְדִּים 7, 16. *Byssus und Purpur ist sein Gewand* = es hat die schönsten Kleider. — V. 23. So durch das Weib zu grösserem Ansehen gelangt 12, 4 hat der Mann grossen Einfluss in der Versammlung der Gemeinde. — V. 24. סֵדֶן vgl. Jud. 14, 12. 13. Jes. 3, 18 von den meisten mit σινδών, wie LXX übersetzen, identificirt, also Zeug aus sindhu, dem Indusland, *Del.*

stellt es mit שָׁדֵן herabhängen lassen zusammen und übersetzt es durch *Leibwäsche*; in der späteren Sprache hat es die verschiedensten Bedeutungen vgl. *Del.* Der *Kena'ite* ist der phönizische Kaufmann. — V. 25. Zu a vgl. V. 17. So von Kraft und Hoheit erfüllt *lacht es des kommenden Tages* d. h. sieht es getrost der Zukunft entgegen. — V. 26. תּוֹרַת הַסֵּד *Unterweisung der Liebe* d. h. eine solche, die den Charakter der Liebe trägt. Dieser Vers steht in LXX vor V. 25 wie auch im hebr. Text von Thren. 2. 3. 4 ע dem פ folgt. — V. 27. בּוֹפִיָּה (Partic. fem.) *es beachtet die Wege seines Hauses* = das Thun der Hausgenossen. הַלְכוֹת ist wohl Schreibfehler für הַלִּיכוֹת eig. *Gänge*. *Hitz.* will הַלְכוֹת lesen, einen Plur. zu הֶלְכָּה *Sitte, Gewohnheit*, doch ist ursprünglich הֶלְכָּה gewiss auch nichts als *Gang, Art und Weise des Gehens* vgl. *Trg.* Prov. 16, 9 (*Del.*). — V. 29. Die V. 28 verheissene Lobrede des Mannes: „*viel sind der Töchter, die tüchtig wirken, du aber bist höher als sie alle.*“ כָּלָנָה = כָּלָן wie Gen. 42, 36. — V. 30 f. Der Schluss verlangt von Allen, dass sie in das Lob des tüchtigen Weibes einstimmen: *Trug ist Anmuth, Eitelkeit ist Schönheit, ein Jahve fürchtendes* (יִרְאַתָּה stat. constr. femin. vom Partic. יִרְאַתָּה) *Weib, das soll gepriesen werden. Gebet ihm von der Frucht seiner Hände* d. h. nicht: das Lob, das sie nach den offenkundigen Früchten ihrer Thätigkeit verdient (*Ew. Berth.* u. A.), in diesem Fall könnte כְּבוֹד nicht entbehrt werden und statt מִפְרֵי würde man eher den Accus. erwarten vgl. Deut. 32, 3. Ps. 68, 35; vielmehr ist der Sinn: lasst sie selbst zum Genuss des von ihr geschaffenen Segens kommen, enthält ihn ihr nicht vor; *und preisen mögen es in den Thoren*, öffentlich vor allen Leuten, *seine Werke*.

Haupt ist das Holz, auf dem die Fäden des Spinnens ruhen
 (V. 20). 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

handelt. Das Holz, auf das sich der Faden beim Spinnen wickelt
 (Licht) 27. 28. bringt das Holz dieser kleinen Spindel, die 27.
 der hinteren Lade allen gegenüber. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33.
 (die Zeit des Winters) von zwei Läden, und alle in einem
 schönen warmen Kleider, welche (gewöhnlich) das 1. 18. gewaschen
 und gewaschen. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

Bertheau, Ernst,

Die Sprüche Salomo's Erklärt von E. Bertheau

Leipzig 1883

Exeg. 444 mi-7,1/2

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604385-7